CLASSICI DELLA POLITICA

COLLEZIONE DIRETTA DA

LUIGI FIRPO

SCRITTI POLITICI

e di filosofia della storia e del diritto

di

Immanuel Kant

con un saggio di Christian Garve

TRADOTTI DA

GIOELE SOLARI e GIOVANNI VIDARI

edizione postuma a cura di

NORBERTO BOBBIO, LUIGI FIRPO

VITTORIO MATHIEU

BIBLIOTECA ARCHIVIO MUSEO BASSANO

UNIONE TIPOGRAFICO-EDITRICE TORINESE

BASSANO
MUSEO 24 465 28 CIVICO
BASSANO

Prima edizione: 1956

Seconda edizione aggiornata: 1965

Ristampa, 1978

Tipografia Marchisio - S. Benigno Canavese, via C. Alberto 14

PREMESSA

Quando Gioele Solari si spense, ottantenne, l'8 maggio 1952, la versione degli scritti politici di Kant giaceva sul suo scrittoio fra le carte sulle quali più assiduamente egli si era soffermato negli ultimi tempi di quella sua lucida e operosa vecchiezza. Il lavoro, avviato da un decennio, era stato concepito dapprima come una ripresa e un completamento dell'esile ma scrupolosa antologia del Lamanna, apparsa nel 1917, e avrebbe dovuto seguire la traccia della raccolta di scritti kantiani minori di filosofia della storia, di etica e di politica curata da Karl Vorländer nel 1913. Negli anni successivi alla seconda guerra mondiale il manipolo delle traduzioni del Solari restò per qualche tempo in forma di prima stesura, privo di apparato esegetico e introduttivo e non definitivamente elaborato nel testo, essendo fra tante rovine rimasta travolta anche l'impresa editoriale che ne aveva pattuito la pubblicazione. Solo quando si seppe definitivamente prosciolto dall'antico e inadempiuto impegno, il Solari acconsentì a dare in luce la sua traduzione nei « Classici politici » e si accinse con giovanile fervore, con l'umile dedizione allo studio e alla scuola che erano la sua stessa natura, a riprendere l'opera interrotta, per adeguarla al più largo disegno e ai criteri architettonici uniformi che legano i volumi di questa collana. Stava attendendo a questo e ad altri lavori quando, improvvisa e serena, lo sopraggiunse la morte.

A noi è toccato, per debito di devozione filiale, condurre a termine l'opera. Occorreva anzitutto dar l'ultima mano alla traduzione, riscontrando i testi con gli originali tedeschi, cosa che abbiamo fatto con ogni scrupolo e non senza frutto. V'era poi da integrare la scelta secondo criteri estensivi, sia accogliendo nella presente silloge l'articolo Sull'illegalità della contraffazione di libri, *presente nella silloge del Vorländer, ma omesso in un primo tempo dal Solari, sia ricercando al di fuori di detta raccolta altri saggi kantiani pertinenti alla politica, alla storia e al diritto. Già il Solari se n'era allontanato, facendo posto nella versione alla* Risposta alla domanda: Che cos'è l'illuminismo? *e a quella parte II del* Conflitto delle Facoltà *che s'intitola*: Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio. *Proseguendo per questa via, abbiamo creduto opportuno porre sott'occhio al lettore italiano vuoi una importante* Conclusione *dell'ultimo saggio citato, non pubblicata da Kant e sepolta per errore nella congerie dell'*Opus posthumum, *vuoi un parallelo abbozzo che studia* In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio, *vuoi infine il programma universitario e l'articolo che s'intitolano rispettivamente* Delle diverse razze di uomini *e* Determinazione del concetto di razza umana, *indicati entrambi in appunti del Solari come meritevoli di traduzione.*

Ma in una raccolta di classici del pensiero politico non avrebbe potuto mancare il testo capitale della speculazione giuridico-politica di Kant, quella prima e autonoma parte della Metafisica dei costumi *che va sotto il titolo di* Princìpi metafisici della dottrina del diritto. *La traduzione di questa opera ardua e capitale non fu mai nei propositi del Solari, che si giovava, lodandola, di quella data in luce nel 1916 da un altro compianto maestro dell'Università torinese, Giovanni Vidari, cui lo legarono vincoli di amicizia fraterna. È per noi motivo di grande compiacimento poter ridare in luce qui, col cortese consenso delle Figliuole del Vidari, la sua bella versione della* Dottrina del diritto, *che al rigore scientifico unisce una lindura di dettato non appannata dagli otto lustri trascorsi dalla sua stesura.*

In appendice alleghiamo agli scritti kantiani la traduzione del saggio di Christian Garve Sul rapporto della morale con la politica, *pubblicato nel 1788, non solo perché ad esso Kant si richiama nel saggio sulla* Pace perpetua, *ma perché costituisce una testimonianza significativa dell'impegno teoretico col quale nel maturo Settecento vennero analizzati in Germania i temi etico-politici; esso contribuì indubbiamente a orientare Kant, negli ultimi anni della sua vita, allo studio dei problemi della società civile e del diritto pubblico. Convinto di questa diretta connessione, già il Solari aveva manifestato il proposito di allegare l'opera del Garve alla sua raccolta kantiana, ma non giunse in tempo a stenderne la traduzione, della quale abbozzò solo le prime pagine: quella che qui si pubblica non è dunque opera sua, ma adempie un suo vivo desiderio, rispondendo nel contempo a precise finalità di cultura. Visto poi che un intero scritto di Garve veniva a trovare luogo nel volume, ci è parso doveroso non escluderne le poche pagine di una sua nota (tratta dai* Saggi su diversi argomenti morali, letterari e di vita sociale *del 1792) che diede a Kant occasione di stendere la replica* Sul detto comune, *la quale riceve in tal guisa efficace illustrazione.*

*Resta ora a dire del commento che accompagna i testi. Per quanto riguarda l'*Introduzione, *considerando che l'ampio saggio pubblicato dal Solari ne « L'Erma » di Torino tra il 1929 e 1931, e raccolto poi in estratto nel 1934 col titolo:* La formazione storica e filosofica dello Stato moderno, *dedica ben undici paragrafi al pensiero politico e giuridico di Kant (pp. 55-63 e 79-96), abbiamo creduto di ravvisare in essi la più idonea premessa alla lettura dei testi qui adunati. Ci ha confortati a questa scelta il constatare come pochi anni addietro il Solari stesso avesse enucleato appunto un gruppo di queste pagine kantiane, accogliendole come scritto autonomo nei suoi* Studi storici di filosofia del diritto (*Torino, 1948, pp. 231-249*). *Nella presente ristampa abbiamo riprodotto l'edizione originale per i paragrafi 1-6 (non mai ripubblicati) e l'edizione riveduta del 1948 per i paragrafi 7-11, solo provvedendo a uniformare citazioni testuali e rimandi alle versioni e alla paginazione del presente volume.*

La nota biografica e quella bibliografica, affatto mancanti, sono state da noi compilate integralmente; per la nota storica abbiamo invece potuto utilizzare materiali predisposti dal Solari e talora intere pagine sue, nelle quali egli aveva raccolto il meglio delle illustrazioni ai singoli scritti che accompagnano l'edizione del Vorländer. Nostro è anche il sobrio apparato delle annotazioni a piè di pagina, nelle quali abbiamo rifuso sia gli appunti posti in carta dal Solari a questo fine, sia le poche note del Vidari che accompagnavano la sua precedente edizione della Dottrina del diritto.

INTRODUZIONE

di

GIOELE SOLARI

1. – Superamento così del liberalismo empirico del Locke come di quello etico del Rousseau è il liberalismo giuridico del Kant. Quello era pur sempre un liberalismo di classe a contenuto economico, questo un liberalismo di Stato dominato da finalità non giuridiche. L'idea liberale trovava in Kant forma giuridica universale. Se fu merito del Machiavelli avere affermato l'autonomia della politica di fronte alla morale, non fu merito minore del Kant averla riaffermata sul fondamento di una corrispondente dottrina del diritto.

Il problema dell'autonomia del diritto rispetto alla morale aveva assunto nell'età prekantiana importanza e significato storico. Esso era un aspetto della lotta che l'individuo, in difesa delle sue libertà fondamentali, sosteneva contro lo Stato assoluto, tirannico o paterno che fosse, il quale pretendeva estendere la sua azione al dominio etico e contribuire co' suoi mezzi alla felicità degli individui. Nella speculazione diretta a distinguere il diritto dalla morale era implicita la questione della natura e dei limiti dell'attività politica nei riguardi dell'individuo.

Non era facile stabilire un criterio differenziale universalmente valido tra le due forme dell'attività pratica. Malgrado che Grozio, il fondatore della scuola del diritto naturale, avesse di quest'ultimo affermata l'indipendenza dalla teologia e ne avesse riconosciuto l'intrinseca validità « *etiamsi daremus Deum non esse* », era sempre dominante la dottrina tradizionale, che faceva del diritto una parte della morale, nella forma espressa dal Leibniz e dalla sua scuola, cioè nel senso che la giustizia esiste dapprima

in una forma empirica, utilitaria (*ius strictum*) per elevarsi progressivamente alla sfera della moralità (*aequitas*) e da ultimo a quella della religione (*pietas*).

Solo un giurista tedesco della scuola del Grozio, Cristiano Thomasius, scosso dalla molteplicità e iniquità dei processi di eresia e di magia che colpivano le intenzioni e rendevano necessaria la tortura per strappare la confessione ai presunti colpevoli, rilevò il pericolo, per la libertà e dignità umana, della confusione di ciò che è etico e giuridico, e rivolse il meglio della sua attività a segnare limiti insuperabili all'azione del diritto e dello Stato nei riguardi della vita etica individuale. Senonché il Thomasius distinguendo tra felicità e pace interna, felicità e pace esterna, a quest'ultima riferiva il diritto, le cui norme, in contrapposto a quelle etiche, presentano il carattere della negatività, esteriorità, bilateralità, coattività. Soprattutto egli insisteva sulla coazione come carattere essenziale e differenziale delle norme giuridiche, per la quale queste sono realizzabili anche contro la volontà di chi le compie, e come tali possono dirsi perfette rispetto a quelle morali, di cui nessuno può garantire l'osservanza.

Kant avvertì la necessità di distinguere la morale dal diritto, ma non accolse i criteri empirici del Thomasius, fondati sulla natura e finalità della norma. Egli cercò nell'attività pratica del soggetto il fondamento della distinzione. Tale attività, essenzialmente libera, può affermarsi o in rapporto alla legge morale, o nei rapporti esterni sociali. Nel primo caso si determina per il dovere in sé, per il suo intrinseco e assoluto valore, in fuori da qualsiasi impulso interessato, da qualsiasi motivo che non sia il rispetto alla legge. Nel secondo caso la volontà si determina all'azione per motivi economici, interessati: è volontà particolare, non universale. Perciò l'*homo iuridicus*, cioè l'uomo che opera giuridicamente, è l'uomo dominato dal senso, che persegue fini soggettivi ed è solo capace di una conformità esterna alla legge (legalità), di una razionalità esteriore dei suoi atti. La separazione pertanto del diritto dalla morale si fonda per Kant sul presupposto della libertà esterna, cioè non morale. Solo perciò la scienza del diritto è scienza veramente autonoma, ha un suo specifico compito, dispone di princìpi razionali proprii come condizione di ogni possibile esperienza giuridica. L'ordine giuridico formale

costituisce il limite necessario dell'attività appetitiva ai fini della coesistenza esterna.

La volontà che si esplica in vista di fini soggettivi non è ancora volontà giuridica. La sfera del lecito non coincide con quella del diritto. La libertà esterna in cui il diritto consiste è un'idea di relazione, implica un rapporto tra due voleri, donde la necessità di una norma di ragione regolatrice delle libertà stesse. Tale norma si riassume nel riconoscimento e nel rispetto reciproco della libertà. L'uguaglianza è l'essenza della giustizia kantiana; per essa è razionalmente possibile pensare la coesistenza tra volontà empiriche. L'equilibrio delle quali, secondo la legge dell'uguaglianza, implica azione e reazione reciproca e quindi coazione. La stabilità di un sistema giuridico può concepirsi sul presupposto che ogni volere, qualunque sia il movente che lo spinge a operare, si mantenga esteriormente nei limiti imposti dalla legge di coesistenza senza la possibilità di sottrarvisi. Perciò la coazione come potere di obbligare all'adempimento del diritto, è condizione di libertà e si estende quanto la libertà stessa. Essa non serve ai fini soggettivi delle volontà che vengono tra loro in rapporto, ma serve alla norma di ragione che regola l'esplicazione degli arbitrii. Solo a questa condizione la coazione è legittima ed è l'equivalente del diritto, il quale sarebbe nome vano se non avesse in sé la forza per farsi valere.

2. – Dall'idea del diritto Kant trae l'esigenza razionale dello Stato. Lo stato giuridico naturale, in cui i rapporti tra gli individui sono regolati secondo la legge dell'uguale libertà, è un'idea della ragion pratica ed esprime l'idea del diritto interamente spiegata. Tale stato ha solo valore provvisorio, poiché in esso ognuno è giudice in causa propria, manca l'autorità che ponga e sanzioni il diritto. Elevando a soggetto del diritto l'uomo che può operare in vista di una privata utilità, Kant non poteva escludere nello stato naturale la possibilità di violazioni alla legge dell'eguale libertà. D'altra parte gli individui non solo hanno l'obbligo di non violare il diritto altrui, ma devono darne la garanzia e la sicurezza: « *Quilibet praesumitur malus, donec securitatem dederit oppositi* ». Perciò ognuno ha il diritto di obbligare qualunque altro si trovi in relazione con lui ad entrare insieme

BIBLIOTECA ARCHIVIO MUSEO SASSARI

in una società giuridica, in cui la legge comune di ragione abbia autorità e forza per farsi valere contro le volontà particolari interessate a violarla. È questo il postulato supremo del diritto pubblico. Solo nello Stato il diritto diventa perentorio, trova le condizioni per realizzarsi. Lo Stato è definito da Kant « una unione di uomini che si propongono di vivere giuridicamente », cioè che intendono coesistere pacificamente nell'esplicazione della loro libertà empirica sotto una legge e coazione universale. Lo Stato si pone come l'organo dell'Io comune ed è chiamato a tradurre in atto l'esigenza razionale implicita nella norma universale. Se debole, imperfetta non può non essere la reazione individuale alle lesioni della libertà esterna, anche più inefficace deve rivelarsi l'autorità della ragione contro la violazione alle sue norme in relazione a un principio di assoluta giustizia. Lo Stato è l'idea del diritto in atto. Kant poté scrivere che il più grande problema per la specie umana è la costituzione di una società civile in cui la libertà esterna vada congiunta con un potere irresistibile che faccia valere universalmente il diritto.

3. – Il passaggio dallo stato di natura allo stato civile ha luogo anche per Kant mediante il contratto. Ma questo egli non intende empiricamente come un fatto storico, « quasi che, per ritenersi obbligato a una costituzione civile vigente, dovesse prima dimostrarsi storicamente che un popolo ha realmente, in un dato momento, compiuto un tale atto e ne ha trasmesso oralmente o per iscrittura una notizia sicura o uno strumento ». È vana fatica, secondo Kant, rintracciare le origini empiriche della società civile. Sul terreno dei fatti è più verosimile supporre che lo Stato sorga dalla violenza anziché dal consenso. La questione per Kant, come già per il Rousseau, va risolta non sul terreno empirico, ma sul terreno dei princìpi. Sotto questo aspetto il contratto è un'idea necessaria della ragione e implica nella sua costituzione un atto degli individui per cui questi dichiarano *uti singuli* di rinunziare alla loro libertà esterna per riacquistarla *uti universi*, cioè come membri di un corpo comune. Il contratto si pone per Kant come titolo razionale di legittimità dello Stato, il quale dev'essere costituito in modo che ognuno deve riconoscere la razionalità e dargli il consenso.

Nell'intendere il contratto come atto originario, costitutivo della società civile, Kant si oppone così all'empirismo del Locke, come al razionalismo etico del Rousseau. Si distingue dagli empiristi non solo perché concepisce il contratto come un'idea della ragione pratica giuridica, ma perché soggetto del contratto non è per lui l'uomo empirico, che rinunzia al suo diritto di libertà nei limiti imposti dalle necessità della difesa e sicurezza comune, ma è l'uomo noumenico, che realizza in unione coi suoi simili, mediante lo Stato, la condizione di vita rispondente alla sua natura di essere razionale. L'obbedienza alla legge consacrata nel patto, più che la conseguenza di una rinunzia, è il riconoscimento di un dovere, la condizione di libertà, l'omaggio reso alla nostra umanità più vera e profonda. In ciò Kant concorda con Rousseau, del quale sembra riprodurre il pensiero anche nelle espressioni adoperate. Ma mentre per il Rousseau il contratto significa rinunzia allo stato e alla libertà naturale, creazione di un ordine nuovo morale e sociale, per Kant esso non innova sull'ordine giuridico naturale e solo tende a consolidarlo, a realizzarlo in una forma più perfetta e razionale. Perciò il contratto di Kant non è sociale, ma politico: non crea lo Stato, ma lo costituisce nelle forme del diritto.

4. – La costituzione ideale per Kant è la costituzione repubblicana. Questa si fonda sulla divisione dei poteri, cioè deve comprendere in sé i tre poteri: legislativo, esecutivo, giudiziario. In questa parte Kant si inspira al Montesquieu. Ma mentre questi aveva concepito i tre poteri in un rapporto puramente meccanico, senza spiegare come la molteplicità dei poteri potesse conciliarsi con l'unità e indivisibilità della sovranità dello Stato, Kant concepisce i tre poteri uniti e distinti ad un tempo come le tre proposizioni di un sillogismo. Unica è la volontà dello Stato, ma essa si distingue in tre funzioni: nella funzione legislativa sovrana; nella funzione di chi governa in conformità della legge; nella funzione del giudice che assegna a ciascuno il suo secondo la legge. Dei tre poteri il legislativo è quello veramente sovrano. Esso spetta alla volontà concorde e collettiva dei cittadini, che si rendono interpreti della legge di ragione regolatrice delle libertà esterne.

Cittadini sono quelli che fanno parte dello Stato e partecipano alla legislazione. La qualità del cittadino risulta dal concorso di tre condizioni: libertà, ossia facoltà di obbedire solo alle leggi liberamente consentite; uguaglianza, ossia parità di diritti e di obbligazioni; indipendenza economica.

La costituzione in cui la legge è sovrana, in cui la volontà del popolo si identifica con la legge e si concreta in un sistema rappresentativo è da Kant chiamata repubblicana. La quale non significa costituzione democratica. Kant teneva in sommo dispregio il popolo inteso come moltitudine confusa, disordinata, irrazionale. Popolo sovrano significa per Kant unità razionale di voleri espressa nella legge: esso implica la formazione, attraverso il patto, di una volontà generale che si impone alle volontà particolari. Tale formazione raramente ha luogo nelle democrazie, mentre può più facilmente riscontrarsi nelle monarchie e nelle aristocrazie. Il dispotismo dei più non è meno odioso del dispotismo di un solo. La preminenza della costituzione repubblicana deriva non tanto dalla forma autocratica, aristocratica o democratica dello Stato, quanto dalla sovranità della legge e dalla separazione del potere legislativo dall'esecutivo, che in essa si attua. Le predilezioni di Kant erano per le monarchie rappresentative, in cui il potere legislativo spetta al popolo, che lo esercita non direttamente, come voleva il Rousseau, ma per mezzo di rappresentanti scelti tra i migliori e più saggi. In tale forma di Stato il potere esecutivo può anche spettare ad un solo, che non può diventare tiranno, perché la sua azione deve conformarsi alla legge sovrana, espressione della ragione comune, che garantisce a tutti l'esplicazione della libertà nei limiti della libertà di tutti. Autorità e libertà in questa repubblica ideale kantiana si conciliano e sono le maggiori possibili, poiché il diritto dei cittadini è tanto più esteso e sicuro quanto più forte e assoluto è il potere che lo difende.

5. – La concezione kantiana dello Stato di diritto ha una fisionomia propria, che la distingue nettamente da analoghe, equivoche dottrine anteriori. L'esigenza di uno Stato giuridico era implicita nel dogma della statualità del diritto ammessa dai teorici dell'assolutismo (Grozio, Hobbes). In virtù di tale dogma

il diritto dovevasi intendere in funzione dello Stato e lo Stato come organo del diritto. Ma solo impropriamente può parlarsi di uno Stato giuridico, quando il diritto, anche se distinto dalla morale, si genera dallo Stato, serve a fini politici, si identifica con l'arbitrio del sovrano. La dottrina kantiana non solo postula la netta separazione tra morale e diritto, ma afferma l'autonomia e l'anteriorità logica del diritto rispetto allo Stato, il quale si pone come esigenza razionale per la realizzazione del diritto.

La critica kantiana, più ancora che contro il dispotismo hobbesiano, a cui non era estraneo un riconoscimento negativo della libertà umana, si svolse particolarmente aspra contro l'eudemonismo giuridico e politico, contro il dispotismo illuminato, che pretendeva far servire lo Stato e il diritto a fini di felicità e di perfezione individuale. L'ideale dello Stato nell'età immediatamente anteriore a quella di Kant era lo Stato paterno, tutore dell'individuo, arbitro, nelle forme del diritto, della vita fisica e spirituale dell'uomo, al quale era tolta qualsiasi iniziativa, era negata qualsiasi sfera di libertà, non solo esterna, ma interna. Ciò significava per Kant la morte della vita morale, la servitù dello spirito, cioè la forma più odiosa di dispotismo. Lo Stato non può coi mezzi forniti dal diritto farsi organo di felicità, poiché nessuno può costringere un altro ad essere felice alla sua maniera. L'individuo deve ricercare la sua felicità coi mezzi che a lui sembrano migliori, purché non rechi violenza all'identico diritto dell'altro. Nel regime paterno i cittadini, come figli minorenni che non sanno distinguere ciò che è loro utile o dannoso, aspettano dal giudizio del principe come debbono essere felici. Il sovrano, scrive Kant, volendo rendere il popolo felice secondo le proprie vedute, diventa despota: il popolo, non volendo essere privato della pretesa che tutti gli uomini hanno alla propria felicità, diventa ribelle.

Neppure può lo Stato giuridico kantiano confondersi coll'universalismo etico-politico del Rousseau, il quale sacrifica il diritto e la libertà naturale dell'individuo per instaurare mediante lo Stato un ordine nuovo di ragione da cui l'individuo deriva il suo diritto e nel quale si risolvono tutti i particolarismi. In tale concezione il diritto con è più dell'uomo, ma dello Stato, e questo si afferma come supremo valore, come condizione di vita morale.

Per Kant lo Stato non può concepirsi come un organismo etico, perché esso non ha la possibilità di costringere gli uomini all'adempimento di ciò che è doveroso. L'intenzione buona, in cui consiste la moralità, non si forma con i mezzi coattivi di cui lo Stato dispone: spontaneità etica e coattività giuridica sono termini incompatibili. Inoltre Kant non poteva seguire il Rousseau nel negare la libertà naturale, nel disconoscere le imprescindibili esigenze della natura sensibile dell'uomo. L'ordine giuridico sorge e si giustifica sul presupposto di esseri che operano sotto lo stimolo dell'utile e della felicità e creano lo Stato per regolare razionalmente l'esplicazione della libertà empirica. La dottrina politica kantiana non si concilia né col dispotismo del senso, né col dispotismo della ragione. Il diritto non si attua senza la forza e l'autorità dello Stato; ma questo non si giustifica se non in rapporto al diritto, cioè alla libertà esterna degli individui.

Lo Stato giuridico di Kant è lo Stato che si genera dal diritto concepito come libertà esterna. I fini umani quali che siano, etici, economici, eudemonistici, culturali, religiosi, non possono essere attuati se non in una società giuridica, che permetta da un lato la massima libertà e quindi presenti un generale antagonismo tra i suoi membri, e dall'altro lato determini con norma razionale e garantisca nel modo più rigoroso i limiti della libertà di ciascuno, perché possa coesistere con quella degli altri. Perciò lo Stato perfettamente giusto è per Kant quello in cui la libertà esterna va congiunta con un potere irresistibile. Kant non ha la fiducia del Locke nell'egoismo illuminato e regolato dalla ragione e neppure ha la fede del Leibniz nell'autorità della ragione contro le intemperanze dell'egoismo. La libertà giuridica non si mantiene senza la forza dello Stato. L'uomo è spinto a porsi in condizione di soggezione politica dalla sua stessa libertà naturale, dai mali (e sono i maggiori) che gli uomini abbandonati a sé si arrecano l'un l'altro. Kant partecipa al pessimismo del Machiavelli, dell'Hobbes, del Rousseau in ordine all'uomo e alla sua libertà empirica: ciò lo portava a intendere l'ordine giuridico come ordine coattivo, per il quale la libertà naturale, da potere cieco e disordinato, diventa forza regolata da una norma razionale. Nello Stato giuridico gli stessi impulsi naturali contrastanti, cioè quegli impulsi che l'Hobbes, il Rousseau volevano

repressi, producono i migliori effetti, « come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al disopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi » (p. 129 [1]).

Senonché lo Stato giuridico kantiano, che dalla libertà sorge e alla difesa della libertà intende, non può neppure confondersi con il liberalismo empirico del Locke e dei suoi seguaci, per i quali lo Stato sorge dalla rinuncia, sia pure parziale, della libertà empirica, cioè dalla rinuncia al diritto naturale, consentita nei limiti imposti dalla necessità della pace e conservazione sociale. Per il Locke lo Stato si afferma ben più come organo di difesa di interessi particolari, che non come organo di interessi collettivi. Per Kant invece lo Stato deve intendersi in rapporto alla norma di ragione che mira a garantire le condizioni della coesistenza e come tale si pone come espressione di un volere comune. Egli adombrò nella legge universale, che è elemento integrante della sua definizione del diritto, un sistema di rapporti superindividuali, di cui il soggetto è l'uomo noumenico, chiamato a celebrare con altri esseri di ragione la sua più alta e vera umanità. Lo Stato per Kant non è solo custode e difensore del diritto, ma personifica le esigenze della vita associata contemplata *sub specie aeterni*.

Perciò, meglio che al Locke, compete a Kant il nome di filosofo della libertà. Questa fu a lui presente non solo nel suo significato morale, come autonomia del volere, ma anche nel suo significato naturale ed economico, come esplicazione dell'individualità in vista di beni soggettivi. Tale esplicazione non può aver luogo senza interferenze tra gli individui, le quali la ragione regola mediante l'autorità dello Stato. Lo Stato giuridico kantiano è liberale nel senso che esso vuol rispettata il più possibile la libertà esterna dell'individuo e la vuol solo regolata e coartata nei limiti imposti non da considerazioni utilitarie, eudemonistiche, ma da un principio di ragione capace di originare almeno esteriormente

1. [Questo, così come gli altri rimandi che si incontreranno in séguito, si riferiscono alle pagine della presente edizione. (*N. d. E.*)].

una volontà e azione comune. L'unità dei voleri, che anche per Kant è a fondamento dello Stato, non significa né una realtà psicologica, né una persona morale, ma esprime l'accordo intorno a una norma imposta dalle necessità della coesistenza esteriore, cioè l'accordo nella realizzazione del diritto.

Lo Stato giuridico di Kant non è solo un'esigenza razionale, ma è anche espressione di potenza, è forza coattiva a servizio della norma di ragione, e ciò è in armonia con la sua concezione del diritto che si identificava con la coazione. All'assolutezza della norma corrisponde l'assolutezza della coazione, intesa nei limiti e nelle finalità di quella. Perciò l'antitesi di libertà e coazione, diritto e Stato, che prima di Kant sembrava non potesse risolversi se non col sacrificio dell'uno o dell'altro termine, era superata da Kant nella nozione stessa del diritto, che è sintesi di libertà empirica e di coazione razionale.

6. – Dopo ciò si comprende come lo Stato vagheggiato da Kant non sia né democratico, né dispotico, ma giuridico e, solo in quanto tale, veramente liberale. In esso domina non la volontà del popolo o del principe, ma la ragion comune, fondata sul postulato della libertà esterna, sull'uguaglianza di tutti gli uomini nell'esplicazione dell'individualità empirica. Lo Stato non ha fini proprii ai quali sacrificare eventualmente la libertà degli individui, ossia il diritto. La ragione politica non può mai per Kant prevalere sulla ragione giuridica. La giustizia è il fondamento e la ragione dello Stato, la cui forza deve affermarsi inesorabile senza falsa pietà, senza vani sentimentalismi, quando è in gioco la causa del diritto. Perciò Kant poté elevare a principio giuridico la massima « *Fiat iustitia, pereat mundus* », purché non venga fraintesa come autorizzazione a sfruttare con il massimo rigore il proprio diritto, ma sia intesa come obbligo dello Stato di non disconoscere o sacrificare il diritto di alcuno per parzialità o per sentimento di pietà. Lo Stato non deve cedere a considerazioni interessate, eudemonistiche, ma deve informare la sua azione al puro concetto del diritto, quali che siano le conseguenze pratiche che ne derivano.

Dalla speculazione politica e giuridica anteriore Kant aveva ereditato tre problemi, che erano rimasti in quella insoluti: il

problema della necessità oggettiva dello Stato; il problema dei rapporti tra libertà e autorità; il problema di una costituzione veramente liberale. Al triplice problema Kant risponde con la sua teorica dello Stato giuridico. Lo Stato non è frutto dell'arbitrio, ma è un'idea della ragione che si impone alla naturalità del nostro essere con misura uguale e costante. La coazione non è estrinseca, ma intrinseca, essenziale al diritto, ed è la stessa libertà in atto. La costituzione migliore è quella che non obbedisce a fini di utilità e di felicità collettiva, ma si fonda sull'idea di libertà esterna, cioè sul rispetto almeno esteriore della libertà e dell'umanità di ciascuno nei limiti del rispetto e dell'umanità di tutti.

Lo Stato giuridico di Kant non è allora lo Stato agnostico, indifferente, depauperato di ogni sostanza spirituale, concepito come entità estranea e opposta all'individuo e alla sua libertà. Poté essere questo l'ideale del liberalismo empirico, non certo quello di Kant, per il quale lo Stato, se non esiste «*in interiore homine*», è pur sempre la stessa libertà individuale estrinsecata e attuata razionalmente. Nella sua concezione la libertà è la sostanza stessa dello Stato.

Piacque ad alcuni fare di Kant il filosofo della borghesia, trionfante proprio in quegli anni nella Rivoluzione francese. Che la borghesia abbia trovato nella dottrina kantiana dello Stato la conferma delle sue aspirazioni, può ammettersi, poiché noi non ci associamo all'opinione che ama rappresentarsi la borghesia nemica dello Stato, preoccupata di salvaguardare i suoi interessi di classe col sacrificio di ogni finalità collettiva. Non mancarono certamente manifestazioni e aberrazioni in tal senso, particolarmente presso i seguaci dell'empirismo filosofico portati a intendere la libertà giuridica in senso essenzialmente economico, a considerare lo Stato come un male necessario, un istituto di mutua assicurazione delle libertà empiriche, preoccupato solo della felicità dell'individuo, indifferente ad ogni finalità veramente pubblica, superiore agli interessi singoli o associati. Questo ideale dello Stato la borghesia non poteva certo trovare in Kant, il cui Stato di ragione è agli antipodi di una concezione economica della vita politica. Non vi è dubbio che la formazione storica della borghesia si lega ad una rivoluzione economica e più propria-

mente al costituirsi del capitalismo, che, secondo alcuni, esprime la quintessenza dello spirito e della mentalità borghese. E si comprende che il sorgere dell'economia capitalista si accompagnasse con ordinamenti politici adeguati, ma non si possono dimenticare elementi di altra natura, giuridici, morali e persino religiosi, che entrarono a costituire la civiltà cosiddetta borghese, che è poi la caratteristica civiltà moderna. E questa ben poteva accogliere e celebrare l'alto valore etico della libertà e della personalità umana affermato da Kant e informare a questo ideale la vita politica. Si può anzi rilevare nella borghesia da un lato l'avversione, che fu propria di Kant, contro la concezione democratica ed egualitaria della libertà, che porta alla tirannide popolare; dall'altro la preferenza, che fu anche di Kant, verso costituzioni politiche che rispettano la ricca, varia esplicazione dell'individualità empirica e traggono dalla natura stessa della libertà la necessità di un ordine giuridico che ne impedisce con misura razionale e uniforme le intemperanze. Compito questo non facile, se si pensa alla violenza e prepotenza degli egoismi umani anche legittimi, ma che giustifica vieppiù la necessità di uno Stato forte e autoritario, capace di risolvere gli antagonismi individuali in un ordine formale di ragione. Piuttosto si può riconoscere che quello che fu dapprima l'ideale di una classe storicamente determinata, in lotta con altre classi, attraverso la dottrina di Kant assurge a significazione universale. Lo Stato liberale cessa di essere lo Stato particolare di un'epoca, di una classe, per rivelarsi lo Stato in cui l'uomo, nell'integrità della sua natura empirica e razionale, eternamente si acqueta. La dottrina giuridica kantiana è destinata a ritornare in onore ogni qual volta la libertà esterna è minacciata e sacrificata a preoccupazioni non giuridiche, e l'individuo teme di trasformarsi in uno strumento ai fini di organizzazioni religiose, economiche, politiche.[1]

La critica della concezione kantiana dello Stato doveva essere fatta dalla storia e dalla speculazione del secolo posteriore. Tale critica fu rivolta non tanto a negare quella che fu la grande sco-

1. [Non sarà inutile ricordare che il Solari scriveva – e non esitava a pubblicare – queste coraggiose parole nel 1930, mentre il fascismo opprimeva la libertà. (*N. d. E.*)].

perta di Kant, la scoperta dell'uomo e del mondo giuridico, che è il mondo della libertà esterna, quanto a integrarla e a riassumerla in una concezione organica della vita sociale e politica.

7. – Nelle opere politiche di Kant scritte dopo il 1795 non poteva mancare l'eco degli avvenimenti rivoluzionari francesi. Anche se eccessivo deve parere il giudizio del Marx, che Kant scrisse la teoria della Rivoluzione francese, è certamente vero ch'egli la visse ed ebbe coscienza dell'ordine nuovo che per essa si maturava. Questo suo favore per la Rivoluzione non era sfuggito ai contemporanei e sappiamo che il suo allievo Reuss nel 1792 lo difese contro lo Schutz, che aveva rimproverato a Kant di avere con la sua filosofia contribuito alla formazione della coscienza rivoluzionaria. Nella *Dottrina del diritto* (p. 532) Kant aveva dato la giustificazione giuridica della Rivoluzione, rilevando l'errore di Luigi XVI di aver rimesso al popolo il suo potere sovrano di far le leggi. Né il diritto sovrano del popolo poteva intendersi limitato alla questione particolare di provvedere ad una più equa ripartizione dei tributi, poiché la sovranità è di sua natura piena e indivisibile. Ma non tanto per la sua legittimità si spiega il favore di Kant per la Rivoluzione, quanto per le ragioni morali e ideali che in essa trionfarono, come può rilevarsi dai giudizi al riguardo espressi nel *Conflitto delle Facoltà* (1798). Non perciò si deve pensare che Kant credesse realizzata nella Rivoluzione la sua concezione del diritto e dello Stato. Piuttosto si deve dire che egli ammirava nella Rivoluzione il manifestarsi di quelle forze cieche, naturali, spontanee, che nella storia agiscono indipendentemente da ogni prevenzione umana per il trionfo di ciò che è vero e giusto.

Non può revocarsi in dubbio l'avversione di Kant per ogni forma di dispotismo, fosse esso del principe o del popolo, legittimo o violento. In ogni forma di dispotismo Kant vedeva il predominio dell'arbitrio del volere singolo o associato nel suo particolarismo e nel suo soggettivismo, dal quale non poteva scaturire né una norma, né una autorità avente valore oggettivo, universale, impersonale. E in sede pratica il diritto e lo Stato sono per Kant concetti trascendentali, che attingono a una realtà intelligibile e non possono costruirsi che *a priori* in fuori

da qualsiasi esperienza. Solo ciò che è *a priori* ha validità oggettiva, universale.

Particolarmente severo si dimostra Kant contro il dispotismo etico, così nella forma personale, empirica, illuminata della sua patria, come nella forma razionale e democratica del Rousseau. Lo Stato, che vuol attuare con mezzi coattivi la felicità individuale o la morale collettiva, non raggiunge lo scopo e diventa oppressore. Vi sono interessi riguardanti la personalità naturale e morale che si sottraggono all'azione del diritto e dello Stato e che solo l'individuo può soddisfare. Si tratta di interessi che lo Stato può limitare, regolare nelle loro esterne manifestazioni, nei loro effetti sociali, politici, ma non può sostituire. La personalità dell'uomo nelle sue esigenze naturali e morali ha anche per Kant valore assoluto e non può né esistere, né svolgersi senza l'azione libera, diretta dell'individuo. Per questo culto quasi religioso della personalità Kant può dirsi intimamente liberale e in conseguenza antidemocratico, se per democrazia si intende subordinazione dell'individuo ad una legislazione esterna, che deriva la sua autorità e il suo valore dallo Stato concepito come realtà empirica.

Kant non accolse l'esigenza egualitaria implicita nella dottrina democratica; ma non può dirsi neppure liberale nel significato in cui il liberalismo era stato inteso dal Locke, dal Montesquieu, e quale si era tradotto nelle Dichiarazioni e Costituzioni anglo-americane e francesi. Oggi, dopo una esperienza secolare, si può affermare che Kant con la sua concezione dello Stato giuridico pose il problema del liberalismo politico ne' suoi veri termini, evitando il duplice scoglio dell'empirismo e del moralismo, integrando il liberalismo etico-religioso scaturito dalla riforma protestante e il liberalismo economico che nell'opera di Adamo Smith aveva trovato la sua classica definizione. Le critiche mosse da Kant nel *Detto comune* e nel *Conflitto delle Facoltà* contro la politica e il sistema costituzionale inglese non sono che un aspetto della sua avversione all'empirismo e utilitarismo politico [1]. D'altra parte ammirò nel Rousseau l'entusiasmo etico, il senso profondo di umanità, ma non lo seguì nel suo radicalismo e moralismo politico.

1. K. Borries, *Kant als Politiker*, Leipzig, 1928, pp. 197-198.

Kant intuì l'insolubilità del problema politico se esso non si appoggiava sopra una valida dottrina del diritto, sopra l'esatta determinazione del momento giuridico nella vita dello spirito. Il diritto non è né pura naturalità, né pura eticità, ma è la loro sintesi nell'esigenza peculiare della coesistenza: esso è in altre parole legislazione esterna, la quale lascia sopravvivere intera così la libertà naturale, come quella morale, ma vuole entrambe regolate da una norma di ragione esprimente le esigenze della vita di relazione. Perciò è libertà esterna e coazione. Di questa libertà esterna lo Stato è la realizzazione. Lo Stato kantiano è liberale nel senso ch'esso sorge dal consenso per garantire a ogni uomo le condizioni esteriori di esplicazione della attività economica e morale. Con ciò Kant esprimeva l'esigenza implicita nel liberalismo lockiano; ma nel tempo stesso la superava, perchè non abbandonava i rapporti umani al libero gioco delle forze naturali, non astraeva dalle superiori esigenze etiche dell'individuo, ma voleva queste e quelle subordinate alla legge del limite, elevato a dovere della ragion comune. La quale non è una realtà nuova o diversa che si impone agli individui, ma scaturisce dalla loro stessa libertà naturale e morale, che non può svolgersi fuori dei rapporti di coesistenza. Ogni pericolo di dispotismo naturale o etico era con la formula kantiana eliminato, perché lo Stato sorge ai fini dell'individuo per garantire esteriormente la possibilità della sua libertà interna. Il principio che l'individuo è fine e non mezzo non è meno valido nel mondo giuridico e politico che nel mondo etico.

Giuridico pertanto è lo Stato e il liberalismo kantiano, non economico, non etico. Esso sorge per attuare l'idea del diritto o, come Kant si esprime, la *giustizia distributiva*, che è la libertà esterna ugualmente distribuita. Non la società, ma gli individui sono per Kant il presupposto logico dello Stato. Perciò giusta è quella costituzione « che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge » (p. 264). Nel dominio puramente etico l'individuo attua la libertà in sé, sciogliendosi dalla servitù del senso; nel dominio economico l'attua negativamente riconoscendo gli ostacoli che si oppongono al soddisfacimento dei suoi bisogni; nel dominio giuridico esso attua la libertà limitandosi in rapporto ad altri. Se non si vuol rinunciare all'idea stessa del diritto, scrive

Kant (p. 498), l'individuo deve uscire dallo stato di libertà naturale senza freno, senza regola, per « unirsi con tutti gli altri (coi quali egli non può evitare di trovarsi in relazione reciproca) sottomettendosi a una costrizione esterna pubblicamente legale ». Ciò significa entrare in uno stato di diritto in cui il *suum* di ciascuno sia legalmente determinato e sia assegnato da un potere esterno e superiore all'individuo. Nello Stato non è questione di autonomia del volere, ma di autonomia esterna, secondo cui ognuno obbedisce a leggi ch'egli stesso si è dato, o a cui non può razionalmente negare il suo assenso (p. 292, nota).

Lo Stato giuridico, ossia liberale nel senso kantiano, deve costituirsi in modo da garantire a ogni suo membro la libertà come uomo, l'eguaglianza come suddito, l'indipendenza come cittadino. Lo Stato deve in primo luogo impedire che l'uomo serva ad altro uomo, divenga anche solo esteriormente strumento di fini altrui. La schiavitù in tutte le sue forme, anche nella forma economica, era da Kant implicitamente condannata. Ciò non vietava all'individuo di obbligarsi verso altri, di sottoporsi al volere altrui, ma l'obbligazione doveva essere libera, reciproca, e comunque non lesiva della personalità morale.

Lo Stato giuridico deve in secondo luogo garantire a ogni individuo come suddito l'eguaglianza, la quale è intesa da Kant conforme alla tradizione liberale, cioè in senso civile, come eguaglianza davanti alla legge. Come tale non implica né eguaglianza politica, né eguaglianza economica e sociale. Lo Stato non può né impedire, né disconoscere le disuguaglianze di fatto, non ereditarie, fondate sulla libera, varia esplicazione della individualità. L'eguaglianza degli individui in uno Stato può conciliarsi con la massima disuguaglianza fisica, morale, economica, sociale. « Ogni membro dello Stato deve potere pervenire a quel grado al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative *ereditarie* » (p. 257). Non esistono privilegi di nascita e nessuno può trasmettere il privilegio della sua posizione sociale e politica conquistata col suo valore personale. Solo i beni economici sono alienabili e quindi trasmissibili e giustificano le disuguaglianze di fatto. Rimane comunque intatto il principio che tutti sono eguali in *diritto*. Kant fa consistere

l'eguaglianza giuridica o esterna nel rapporto « secondo il quale nessuno può legittimamente costringere l'altro a qualche cosa, senza che nel tempo stesso egli si sottoponga alla legge secondo la quale egli *può* a sua volta essere obbligato dall'altro nello stesso modo » (p. 292).

Il carattere liberale dello Stato kantiano si rivela anche meglio dalla terza esigenza a cui esso deve soddisfare, cioè di garantire ad ogni individuo in quanto cittadino l'indipendenza, sulla quale si fonda l'eguaglianza politica, ossia la partecipazione al potere legislativo. E l'indipendenza non dev'essere solo naturale, ma anche economica. Le donne, i bambini sono naturalmente soggetti; ma sono dipendenti anche quelli che vivono del proprio lavoro, non hanno una qualche anche piccola proprietà, non sono persone *sui iuris*. Come tali non sono cittadini, non esercitano funzioni sovrane.

La proprietà viene per tal modo a porsi come principio supremo nel sistema giuridico e politico kantiano. La ragione e la costituzione dello Stato su di essa si fondano. La proprietà non è per Kant, come per l'Hobbes e il Rousseau, una creazione dello Stato; neppure è un concetto economico fondato sul lavoro, come per il Locke. Essa preesiste allo Stato e si fonda sul possesso. Il quale è dapprima un mero rapporto naturale, fisico, tra l'uomo e le cose, per trasformarsi poi in rapporto intelligibile, regolato dal diritto. Il possesso assorge a categoria suprema dell'ordine giuridico naturale kantiano, poiché in esso l'attività giuridica dell'uomo, la sua libertà esterna prende forma concreta. Donde si vede la profonda trasformazione della teoria dei diritti dell'uomo in Kant. Non nega egli il carattere originario, innato, della libertà, dell'eguaglianza, della indipendenza (pp. 16-17); ma perché sorga il rapporto giuridico occorre l'atto del volere, la norma che ne limita l'esplicazione, la reciprocità, il potere di costringere altri al rispetto. Nella proprietà la libertà esterna prende forma e valore giuridico.

Senonché nello stato di natura la proprietà ha solo carattere provvisorio; donde la necessità, anzi il dovere di creare lo Stato, a cui spetta garantirla, renderla stabile, durevole, trasformarla, per usare il termine kantiano, da provvisoria in perentoria. Lo Stato pertanto sorge e si costituisce per la difesa della proprietà

individuale e solo il proprietario riveste la qualità di cittadino, cioè di compartecipe alla sovranità. Lo Stato giuridico kantiano realizzava uno dei postulati del liberalismo, che associava in vincolo indissolubile la libertà e la proprietà. Ma mentre per Locke e per la scuola economica inglese la proprietà era fondata soggettivamente sul vincolo spirituale che unisce l'uomo alla cosa fecondata e ravvalorata dal lavoro, Kant coi fisiocrati, con i rivoluzionari francesi, ritorna alla tradizione romana della proprietà reale che sorge dall'occupazione e si sostanzia nella proprietà della terra. La categoria statica della sostanza era invocata da Kant per giustificare l'eccellenza e la preminenza della proprietà del suolo sopra ogni altra forma di proprietà. La proprietà capitalistica, fondata sul lavoro, tipica espressione della civiltà borghese, rimane estranea allo Stato giuridico kantiano, come rimase estranea alla coscienza rivoluzionaria francese.

8. – La concezione dello Stato giuridico che si costituisce a difesa del diritto naturale privato, dei diritti fondamentali dell'uomo, non riassume tutto il pensiero politico di Kant. In esso dobbiamo rilevare gli sforzi diretti per elevare lo Stato a organo di voleri sopraindividuali, a « cosa in sé », a « persona morale ». Con quest'ultima espressione, quasi a esprimerne la dignità e il significato etico, indica Kant lo Stato (pp. 284, 534). L'idea che lo Stato non può esprimere la semplice somma dei voleri individuali, ma deve costituire un tutto unitario, un volere generale, Kant poteva trovare in Rousseau; ma essa era implicita nelle sue premesse metafisiche e comunque, se derivazione vi fu, questa fu soprattutto nella forma e nell'espressione e si accompagna con notevoli, essenziali differenze. Lo Stato del Rousseau presuppone il patto di costituzione della società. Suo compito è l'organizzazione della vita collettiva e questa si personifica nel popolo. La volontà generale è la volontà del popolo e della nazione espressa nella legge. Perciò lo Stato del Rousseau non sorge sul fondamento di una determinata nozione del diritto; esso sorge in funzione della vita sociale, nella quale l'individuo trova le condizioni di sviluppo della sua umanità.

Kant distingue nettamente tra società e Stato e oppone al patto di costituzione sociale (*pactum sociale*), il patto della for-

mazione di una costituzione civile (*pactum unionis civilis*) (p. 253). L'unione politica ha questo di particolare: che essa è fine a sé, ed è fine che ognuno deve avere. Il dovere dello Stato era da Kant proclamato, e non solo per ragioni di giustizia distributiva e di giurisdizione (pp. 482-483, 493-494), ma perché lo Stato costituisce una realtà e un fine avente valore assoluto. Lo Stato non è per Kant un prodotto dell'arbitrio soggettivo, che gli individui costituiscono per fini soggettivi e da cui possono uscire per fini non meno soggettivi. Al dovere oggettivo dell'uomo di regolare razionalmente i suoi rapporti esterni, corrisponde la necessità oggettiva dello Stato di organizzare razionalmente la vita in comune. Lo Stato pertanto è una necessità di ragione. Alla deduzione razionale dello Stato non potevano pervenire né il Locke, né il Rousseau, perché in essi lo Stato è ancora strumento di fini soggettivi, etici o eudemonistici, ai quali l'individuo non può essere costretto.

La razionalità dello Stato, finché è intesa in funzione del diritto, è sempre relativa e lo Stato ha valore non per sé, ma per il diritto che esso realizza. Con ciò si perviene alla identificazione del diritto e dello Stato, ma non si giustifica lo Stato come « persona morale », come legislatore supremo, che si costituisce non per deduzione logica, ma per un atto di volontà, mediante un patto che risolve la molteplicità di voleri in un unico generale volere. Se Kant deduce lo Stato dal diritto, ne condiziona però l'esistenza alla formazione di un volere collettivo. Poiché, egli scrive, se anche tutti gli uomini singolarmente presi sentono il dovere di vivere in una costituzione legale informata ai princìpi di libertà, ciò non basta a far sorgere dalla molteplicità dei singoli voleri, l'unità del volere dello Stato: non basta « l'unità *distributiva* del volere di tutti, occorre... l'unità *collettiva* dei voleri uniti... perché si formi l'unità totale della società civile » (p. 318). Al di sopra dei singoli voleri deve prodursi la causa unificatrice dei medesimi e tale produzione è opera del patto. Il quale esprime l'esigenza razionale del volere collettivo e non solo è condizione formale, ma principio costitutivo dello Stato. Questo non è solo deduzione logica dall'idea del diritto, ma principio che eleva il diritto a comando del volere comune. Anche per Kant il popolo è sovrano, ma in quanto esprime l'unità degli individui, la quale

comanda alla moltitudine che obbedisce. Esula dal concetto di popolo ogni considerazione empirica e rimane l'esigenza razionale dell'unità.

Dopo ciò meglio si intendono le espressioni kantiane tendenti ad assegnare allo Stato finalità trascendenti la mera considerazione giuridica. Nella recensione dell'opera dell'Herder è scritto che lo scopo dello Stato è di garantire « l'attività e la civiltà sempre crescenti e progredienti » (p. 173). La considerazione dello Stato come cosa in sé, come persona morale, significava riconoscere ad esso l'autonomia che è propria degli esseri razionali. Ciò può far credere che Kant abbandonasse il punto di vista liberale e giuridico nella concezione dello Stato. In realtà Kant avvertì la necessità di intendere l'idea del diritto in rapporto ad una forte organizzazione politica. L'idea del diritto come libertà non si realizza se lo Stato non è concepito come potere unitario, organico, assoluto [1]. Nella lotta contro lo Stato assoluto era implicito il pericolo di scuotere il principio di autorità e di sovranità, di compromettere con esso la stessa causa della libertà. Il liberalismo, se non voleva degenerare in anarchia, se non voleva costituire un regime di rivoluzione permanente, doveva sottrarre lo Stato all'arbitrio dei singoli e creare un potere assoluto « irresistibile ». È questo, dice Kant, il più grande e il più grave problema che incombe alla specie umana, ma è dalla sua soluzione che dipende la realtà dell'idea liberale, cioè del diritto come libertà esterna (p. 129). Anche per Kant come per il Rousseau la sovranità è una, indivisibile, inalienabile, ma con questa sostanziale differenza: che per Kant essa ha un limite nella natura del diritto. L'assolutismo politico di Kant non è eudemonistico, non è etico, non è in altre parole dispotico; è giuridico, cioè liberale.

1. Nella *Critica del Giudizio* (traduzione italiana di A. Gargiulo, Bari, 1907, p. 232, nota) Kant, dopo di avere con la consueta precisione e profondità definito il rapporto tra il meccanismo e l'organismo nella natura, applica l'idea d'organismo per determinare l'organizzazione politica: « Trattandosi dell'impresa di una totale trasformazione di un grande popolo in uno Stato, si è adoperata spesso e molto opportunamente la parola *organizzazione* per designare... tutto il corpo dello Stato. Perchè in un tutto come questo ogni membro dev'essere non soltanto mezzo, ma anche scopo; e, mentre concorre alla possibilità del tutto, è determinato a sua volta dell'idea del tutto, relativamente al suo posto e alla sua funzione ».

9. – L'idea dello Stato come cosa in sé, come persona morale che attua la libertà esterna, è il filo conduttore per intendere la costituzione ideale di Kant, la quale non è riducibile né alla costituzione liberale sul tipo inglese accolta dal Montesquieu, né alla costituzione democratica del Rousseau. L'accoglimento esplicito della teoria dei tre poteri (pp. 499-500) potrebbe infatti ravvicinarlo al Montesquieu; ma ciò deve escludersi, perché la teoria dei poteri quale era intesa dal Montesquieu non si concilia con l'unità e sovranità assoluta dello Stato presupposta da Kant, il quale chiama anche i tre poteri, tre « dignità politiche » (p. 502), funzioni necessarie dello Stato idealmente concepito, costruito cioè secondo puri princìpi razionali; ma nello stesso tempo afferma col Rousseau che la sovranità risiede solo e tutta nel potere legislativo, che esprime la collettività intesa come popolo, cioè nella sua unità. Lungi dall'intendere il rapporto tra i tre poteri come un rapporto meccanico di equilibrio, Kant lo intende, e non solo per analogia, come il rapporto inscindibile, gerarchico, tra le tre proposizioni di un sillogismo, delle quali la maggiore pone la norma (potere legislativo) alla quale per la mediazione della minore (potere esecutivo) deve ricondursi la conclusione (sentenza del giudice).

Il potere legislativo dev'essere organizzato in modo da esprimere veramente la sovranità del popolo inteso non empiricamente, ma come unità morale dello Stato. Finché la legge esprime la volontà di uno, di pochi, del popolo stesso considerato come somma di voleri particolari, essa è intimamente, necessariamente ingiusta; mentre la legge anche la più dura, quando procede dalla volontà unitaria, è giusta, poiché a costituirla entra ogni individuo come membro di un regno di fini razionali. Solo a questa condizione ha valore la massima: *volenti non fit iniuria.*

Il potere esecutivo si concreta nella persona del « reggitore » che gestisce gli affari dello Stato, opera non per leggi aventi valore universale, ma per decreti, per ordinanze che sono sempre atti particolari e regolano casi particolari. Il potere esecutivo è un potere subordinato, per cui il reggitore risponde de' suoi atti verso il potere legislativo sovrano, che può in qualunque momento sostituirlo e deporlo (pp. 503-504).

Il potere giudiziario non può spettare né al sovrano, né al reggitore, poiché qualora essi commettessero ingiustizia, non vi sarebbe mezzo per ripararvi. Solo dal giudice eletto dal popolo e in rappresentanza di questo i cittadini possono essere giudicati. Giudicando se stesso mediante il magistrato, il popolo non fa atto sovrano, poiché giudicare è dichiarare in particolare ciò che è il *suum* di ciascuno.

In virtù dei tre poteri lo Stato si costituisce in forma autonoma, cioè si mantiene « secondo le leggi della libertà ». Nella loro unità consiste la salute dello Stato, la quale non significa la prosperità e la felicità dello Stato, « le bonheur commun », come ancora si esprimeva la *Dichiarazione* del '93. Tali compiti si possono attuare meglio e più sicuramente sotto il dispotismo. La *salus publica* vera consiste nella costituzione che ad ognuno assicura la facoltà « di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore » (pp. 264, 505). Una comune essenza unisce i tre poteri in quanto sono rapporti della volontà collettiva del popolo e si deducono dalla natura stessa della sovranità concepita come un'idea pura (*Gedankending*) avente una realtà pratica oggettiva (p. 529).

Senonché l'unità essenziale dei poteri non esclude la diversità delle funzioni e la necessità di tenerle separate. Come Montesquieu e lo stesso Rousseau, anche Kant rivela il pericolo per la libertà dei cittadini e la stabilità dello Stato dalla confusione delle funzioni. A ciascuna delle quali corrisponde un'idea: l'idea di legge, di potere, di libertà, dal cui concorso e dalla cui organizzazione risulta lo Stato e la costituzione ideale. Poiché, se la libertà e la legge non sono sostenute da un forte potere, è inevitabile il disordine e l'anarchia. D'altra parte dal potere solo o in unione colla legge, ma senza libertà, scaturisce il dispotismo [1]. La costituzione in cui il potere si associa alla legge e alla libertà e in cui le due funzioni, legislativa ed esecutiva, sono separate è la costituzione ideale, che Kant chiama anche repubblicana (pp. 294-295, 531-532). Per noi non è dubbio che il nome e il concetto Kant derivò dal Rousseau, il quale nel *Contrat* (II, 6) scrive:

1. E. KANT, *Antropologia prammatica*, traduzione italiana di G. Vidari, Torino, 1921, p. 264.

« J'appelle république tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être... Tout gouvernement légitime est républicain ». E in nota spiega anche meglio il suo pensiero: « Je n'entends pas seulement par ce mot une aristocratie ou une démocratie, mais en général tout gouvernement guidé par la volonté générale, qui est la loi. Pour être légitime, il ne faut pas que le gouvernement se confonde avec le souverain, mais qu'il en soit le ministre: alors la monarchie elle-même est la république ». Non altrimenti si esprime Kant: « La sola costituzione permanente è quella repubblicana in cui la legge è sovrana e non dipende da nessuna persona particolare ». È questa la sola costituzione razionale che pone la libertà come principio e ne fa la condizione della obbligazione politica.

Il dissenso profondo col Rousseau sta in ciò: che per questi il sistema rappresentativo è incompatibile collo Stato ideale repubblicano, mentre per Kant ne costituisce l'essenza. Per il Rousseau il principio della rappresentanza politica può ammettersi per il potere esecutivo che, essendo la forza applicata alla legge, non può appartenere alla generalità e non può non concentrarsi nelle mani di pochi, ma contraddice all'essenza del potere legislativo che esprime la volontà generale, cioè la volontà di tutti e di ognuno, la quale non può rappresentarsi perchè non può alienarsi (cfr. *Contrat* ecc., III, 1, 15). Per paradossale che possa parere la tesi del Rousseau, è innegabile che essa conteneva in sede teorica un fondo di verità ed era in rapporto coll'alto, religioso concetto ch'egli si faceva dello Stato. Partecipare al quale nella sua attività legislativa, cioè sovrana, costituisce per ogni cittadino non solo un dovere giuridico, ma morale, a cui non può sottrarsi per investirne altri. Nel sistema parlamentare il Rousseau doveva vedere un comodo mezzo dell'individuo per sottrarsi alle responsabilità della vita pubblica e aver maggior agio di curare gli interessi privati. E portava ad esempio il popolo inglese, che crede di esser libero e non lo è: « Il ne l'est que durant l'élection des membres du parlement; sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien ». Riconosce il Rousseau che « l'attiédissement de l'amour de la patrie, l'activité de l'intérêt privé, l'immensité des États » hanno reso necessario quasi ovunque il sistema rappresentativo, ma lo deplora

e lo indica come la causa precipua di decadenza delle istituzioni politiche, le quali non si conservano se non si amano, e l'amore dev'essere attivo, fatto di sacrifici continuati, di devozione illimitata al bene pubblico: « Sitôt que quelqu'un dit des affaires de l'État: — Que m'importe? — on doit compter que l'État est perdu ». E osserva melanconicamente che gli uomini amano assai più il guadagno che la libertà e temono assai meno la schiavitù politica che la miseria. Per chi non concepiva la libertà se non per la mediazione della volontà generale la deplorazione e la conseguenza devono parere naturali.

Non può però negarsi che a questa condanna del parlamentarismo il Rousseau era mosso, oltre che dalla logica dei princìpi, dall'esperienza storica e psicologica. E di tal natura sono gli argomenti ch'egli arreca. Le vicende storiche del liberalismo dovevano largamente confermare le sue previsioni e le sue preoccupazioni. Ma chi, come Kant, si poneva dal punto di vista dello Stato puro di ragione poteva pervenire a diversa conseguenza. Per Kant lo Stato ideale non può non essere rappresentativo: « Ogni vera repubblica non è e non può essere altro che un sistema rappresentativo del popolo » (p. 532). Nella *Pace perpetua* il principio è esteso ad ogni forma di governo: « Ogni forma di governo che non sia rappresentativa è propriamente informe », cioè non è una forma di governo (*ist eine Unform*) (p. 295). Non vi era in Kant la preoccupazione del Rousseau dello Stato etico, il quale non può non essere totalitario e deve intendere il dovere civico in ordine a fini che comprendono l'intera attività dell'individuo in tutti i suoi aspetti, economici, etici, religiosi. Kant fu decisamente avverso allo Stato distratto dai fini non suoi, etici o economici che fossero. Perciò doveva considerare l'attività dell'individuo rivolta ad attuare fini suoi propri non inferiore per dignità e necessità a quella che l'individuo spiega nello Stato ai fini della libertà esterna. Anche per Kant lo Stato non è solo custode del diritto naturale privato, ma è persona morale, alla cui formazione tutti gli individui hanno il dovere di concorrere; ma essi vi concorrono non tanto in ragione della loro naturalità o della loro destinazione morale, quanto per attuare le condizioni esterne di una vita comune conforme a ragione. Ora, ciò che a tal fine è essenziale è la conformità dell'attività legislativa

allo spirito del patto originario, alle ragioni ideali che lo hanno determinato. Non tutti sono in grado di partecipare attivamente e direttamente alla vita dello Stato, mentre tutti sono in grado di giudicare se una legge fu emanata nello spirito del contratto politico. Quando le leggi emanate dai corpi legislativi sono tali che ognuno le possa razionalmente accogliere, il diritto sovrano del popolo è rispettato. D'altra parte la sovranità è per Kant una idea pura della ragione e per realizzarsi ha bisogno di una persona fisica che la rappresenti. Caratteristica del dispotismo da quello monarchico a quello democratico è di non ammettere la rappresentanza sul presupposto che il re o il popolo rappresenta Dio, se stesso. Ora per Kant chiunque è investito del potere sovrano (principe, nobile, popolo) riveste necessariamente la qualità di un rappresentante, in quanto agisce per sé o per altri, ma in rappresentanza dell'idea dello Stato nei termini del patto originario.

Secondo la persona del sovrano le forme dello Stato sono tre: autocratica, aristocratica, democratica (p. 529). Quale di queste forme di Stato sia la migliore Kant non dice, e non poteva dire perché la questione non può risolversi con criteri *a priori*: come l'uomo possa « crearsi un organo sovrano della pubblica giustizia, che sia esso stesso giusto » non è questione che possa risolversi, perché « da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto » (p. 130). Solo un'approssimazione all'ideale repubblicano è praticamente possibile. In generale si può osservare « che, quanto più piccolo è il numero delle persone che rivestono il potere politico e quanto maggiore è invece il numero dei rappresentanti di esse nello Stato, tanto più la costituzione politica si accorda col sistema di governo repubblicano » (p. 295). La monarchia costituzionale rappresentativa meglio di ogni altra realizzava questa condizione. La forma peggiore di governo è la forma democratica, perché in essa « tutti vogliono essere sovrani ». Perciò la democrazia è necessariamente dispotica; in essa la volontà di tutti e la volontà generale si confondono; il popolo che fa la legge è lo stesso popolo che la eseguisce e distrugge in particolare ciò che ha deciso in universale: la democrazia « è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà » (p. 295).

Con la sua dottrina della costituzione repubblicana e del sistema rappresentativo Kant evitò il difetto delle costituzioni liberali, nelle quali la rappresentanza può esser mezzo per sottrarsi al dovere pubblico, e non cadde nell'errore democratico di fare del popolo il rappresentante di se stesso, anziché dello Stato.

10. – L'esigenza implicita nella dottrina dello Stato di Kant può anche rilevarsi nel suo atteggiamento in ordine al diritto di resistenza. Il quale è per così dire immanente nella dottrina liberale e trovò la sua espressione solenne negli ordinamenti costituzionali francesi dell'età rivoluzionaria. Tale diritto fu la conseguenza del dissidio tra individuo e Stato, della lotta che fin dall'epoca dei monarcomachi l'individuo ha combattuto contro lo Stato assoluto. La dottrina liberale della sovranità doveva elevare tale diritto alla dignità di diritto naturale dell'uomo. Secondo tale dottrina la sovranità è naturalmente nell'individuo e la sovranità dello Stato è sovranità derivata, convenzionale, subordinata al vigile controllo degli individui, sempre pronti a insorgere contro il sovrano che viola il diritto naturale per la cui difesa lo Stato è creato.

Con questa teoria era compromessa la forza e la stabilità dello Stato e si erigeva l'individuo a giudice del sovrano. Né il patto politico poteva fornire valida garanzia contro l'arbitrio, perché giudice della violazione del patto era in ultima analisi il popolo, cioè la pluralità degli individui. Perciò la dottrina assolutista dal Machiavelli al Bodin, all'Hobbes, a Spinoza, aveva concordemente negato il diritto di resistenza come incompatibile con la natura stessa della sovranità. Per i giusnaturalisti della scuola del Grozio tale diritto poteva concepirsi come diritto naturale, ma non era più giustificato nello stato civile e nel diritto positivo.

Senonché le soluzioni assolutistiche per salvaguardare l'unità dello Stato finivano per negare il diritto inalienabile dell'uomo di difendere sé e il proprio diritto contro le violazioni del potere sovrano. Il conflitto tra la volontà del sovrano e il diritto naturale ndividu ale rimaneva insoluto. Il Rousseau doveva avviare il problema verso la sua vera soluzione sostenendo l'identità sostan-

ziale tra il diritto assoluto del sovrano e il diritto naturale degli individui considerati come membri dello Stato, « dont ils doivent jouir en qualité d'hommes ». Nel Rousseau era ugualmente vivo il senso dell'unità e dell'assolutezza della sovranità e il rispetto del diritto e della dignità umana. Gli individui mediante il patto creano lo Stato come persona morale, come essere di ragione, cioè in condizioni che esso non può commettere né errore, né ingiustizia. Come corpo unitario, indivisibile, esso non può contrarre verso altri obbligazioni che deroghino all'atto da cui trae la sua esistenza. Prodotto degli individui, il sovrano non ha, né può avere interessi a loro contrari, non può avere la volontà di nuocere, « n'a nul besoin de garant envers les sujets » (*Contrat*, I, 7). Solo l'individuo che persegue fini particolari contro la volontà comune può trovarsi in contrasto con lo Stato, non l'uomo del patto, che ha accettato la sovranità della legge, espressione della sua vera umanità.

Senonché nel Rousseau rimaneva sempre la possibilità di un conflitto tra l'individuo e la volontà generale in quanto questa si determina mediante la maggioranza, cioè la pluralità degli individui, mentre era permanente il conflitto tra il potere legislativo sovrano e il governo, che è un « nouveau corps » interposto tra il sovrano e gli individui, una nuova « personne morale » entro la « personne morale » dello Stato, un « tout subalterne dans le tout » che trae dal sovrano una « vie emprunté et subordinée », ma « réelle », e rimane « ministre du souverain » senza volontà propria e con molteplici limitazioni, ma munito verso i singoli della necessaria autonomia per l'esecuzione della legge. L'individuo pertanto, se non poteva temere ingiustizia da parte del sovrano e della volontà generale, doveva temerla dagli atti di loro natura particolari dei governanti, per cui nei loro riguardi sorgeva il diritto di resistenza.

Kant, movendo dalla concezione dello Stato giuridico, doveva negare il diritto di resistenza. Lo Stato di diritto non sorge per la difesa dei diritti dell'uomo, ma per attuare l'idea del diritto. L'individuo come tale non ha diritti da far valere verso lo Stato, né questo è tenuto a garanzie verso l'individuo. La libertà che lo Stato attua non è libertà dell'individuo, ma è libertà esterna, relativa, è libertà dell'individuo in rapporto ad altri.

D'altra parte abbiamo veduto che il pensiero politico di Kant non si esaurisce nel concetto di Stato giuridico. Lo Stato non è solo organo di realizzazione del diritto, ma si afferma come persona morale, come ragion comune, come sovranità assoluta, e la volontà particolare degl'individui non può erigersi a giudice di ciò che è universale e infallibile. Ritorna in Kant l'argomento del Rousseau, la concezione unitaria, razionale della sovranità, la quale non può riconoscere un diritto contro se stessa. Rimaneva sempre la possibilità di un dissidio tra la volontà generale sovrana e la persona o le persone fisiche che la rappresentano. Nel Rousseau il dissidio è risolto dal popolo, che può in ogni momento mutare la forma di governo e le persone dei governanti (*Contrat*, III, 18). Ma è difficile sostenere che il popolo del Rousseau sia l'equivalente della volontà generale sovrana. E nel significato empirico, nel quale Rousseau per lo più lo usa, il popolo si risolve negli individui, a cui spetta da ultimo il diritto di resistenza contro gli atti arbitrari del governo, che esiste come potere autonomo, per quanto subordinato. In Kant invece il sovrano e la persona che lo rappresenta in concreto sono inscindibili ed esprimono congiuntamente la maestà dello Stato. Chi per qualsiasi motivo insorge contro il governo, viola formalmente la legge sovrana, distrugge col governo il principio di autorità, l'idea stessa dello Stato (pp. 506-508).

Quelli che insistono sulla contraddizione tra l'esigenza di uno Stato ideale e il dovere di riconoscere la validità giuridica di una costituzione che della giustizia può essere la più aperta violazione, confondono due punti di vista, che Kant teneva nettamente distinti. La questione della possibilità o meno del diritto di resistenza Kant cominciò a risolvere in sede di princìpi, non ancora in sede di fatto. La questione per lui era se lo Stato, concepito sia in funzione della libertà esterna, sia come «cosa in sé» poteva comportare da parte degli individui singoli o associati un diritto di resistenza. E per lui la risposta negativa era la sola logica, poichè un diritto di resistenza può solo ammettersi sul presupposto teorico che l'individuo sia sovrano, che esso sia fornito di diritti naturali innati, che lo Stato sorga e si conservi per l'arbitrio degli individui aventi da natura il diritto di controllarne e giudicarne gli atti. Tutti questi presupposti erano negati da Kant, che mirava

a sottrarre l'universalità del diritto e dello Stato alla particolarità dell'arbitrio singolo o associato, a fare della sovranità un'idea della ragione e non un diritto dell'uomo, e considerava i reggitori come i rappresentanti dell'idea pura dello Stato. Il problema di un diritto di resistenza poteva solo sorgere per Kant in sede empirica e in questo campo la soluzione anche negativa ch'egli ne dà si inspira non a ragioni teoretiche, ma al suo particolare modo di intendere il rapporto tra il fatto e l'idea. Il problema dal dominio della filosofia giuridica pura passava nel dominio filosofico-storico, e della filosofia della storia di Kant bisogna tenere gran conto, se si vuol intendere il suo atteggiamento in ordine agli Stati e ai governi stabiliti.

11. – Nella *Critica della ragion pura*[1] Kant accenna al suo modo di intendere il rapporto tra le esigenze del mondo ideale e quelle della realtà empirica. Riferendosi alla *Repubblica* di Platone egli osserva che, quand'anche essa non possa mai realizzarsi, l'idea che la rappresenta come meta ideale è vera e giusta e in base ad essa devono valutarsi le costituzioni esistenti. Lungi dal deridere come inattuabili queste pretese utopie politiche, meglio sarebbe che gli uomini si sforzassero di adeguare ad esse nei limiti del possibile le loro costituzioni. Diciassette anni più tardi, nel 1798, nel *Conflitto delle Facoltà* (p. 226, nota) Kant riconfermava lo stesso punto di vista. Parlando dell'*Atlantide* di Platone, dell'*Utopia* del Moro, dell'*Oceana* dell'Harrington, della *Severambia* di Allais, osserva che si tratta di « dolci sogni », che è vano sperare nella loro realizzazione; ciò non toglie che lavorare per approssimarsi ad essi non solo può pensarsi, ma è dovere di chi esercita il potere sovrano. Da questi passi è chiara la tendenza di Kant di sciogliere dal velo fenomenico l'ideale dello Stato di ragione.

La concezione dello Stato come prodotto di cause naturali in fuori da qualsiasi intervento della riflessione e della volontà umana, risale ai primi scritti politici di Kant (*Idea di una storia universale*, 1784; *Recensione* di Herder, 1785; *Congetture sull'origine della storia*, 1786). In essi il problema dello Stato appare ben

1. Traduzione italiana di G. Gentile, Bari, 1910, vol. I, pp. 293-294.

più l'oggetto di indagine naturalistica che non la deduzione da una metafisica dei costumi. Senonché la natura non opera a caso; ne' suoi processi è implicita un'esigenza teleologica, in quanto essa sviluppa e porta alla perfezione le disposizioni naturali proprie d'ogni essere. Le disposizioni che nell'uomo hanno per fine l'uso della ragione raggiungono il loro pieno sviluppo non nell'individuo, ma nella specie considerata nella sua esistenza storica. Da questo punto di vista la storia umana può considerarsi l'attuazione continua, progressiva, di un disegno segreto della natura per l'attuazione dello Stato di ragione (pp. 125 e 134-136). Indipendentemente dal concorso della volontà umana, la natura per forza propria, sfruttando la naturale tendenza dell'uomo alla felicità, il suo stesso egoismo, origina « la disuguaglianza tra gli uomini, questa copiosa fonte di tanti mali e, nello stesso tempo, di ogni bene » (p. 207). Altrove Kant scrive che lo stato originario di violenza e di miseria sospinse gli uomini a subire la disciplina della coazione e delle pubbliche leggi, ossia ad adottare i mezzi che la ragione stessa prescrive. Analogamente le continue guerre, coi danni che ne derivano, inducono i popoli a stringersi in una lega secondo un diritto stabilito in comune (p. 278).

Lo Stato pertanto ha in Kant una duplice giustificazione, una duplice necessità, naturale e razionale, per cui sorge il problema di determinare la parte che la volontà libera dell'uomo ha nella sua realizzazione. Poichè, se la natura opera necessariamente in vista dei suoi fini malgrado ogni volontà contraria secondo il detto antico: « fata volentem ducunt, nolentem trahunt », l'autonomia del volere dal canto suo conserva integro il suo valore. Ogni qual volta la volontà si esplica in contrasto con l'ordine naturale necessario, essa non raggiunge il suo fine. Degli scopi pertanto che essa può proporsi, solo quelli ai quali la natura la sospinge sono attuati. « La ragione », scrive Kant, « non è abbastanza illuminata da abbracciare tutta la serie delle cause determinanti, le quali permettono di prevedere con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura » (pp. 317-318). Il quale appare a Kant la rivelazione di una causa prima intelligente, di una Provvidenza che dirige le cose con infinita sapienza e le porta al loro fine (pp. 306-307, nota). Non per ciò l'autonomia dell'uomo è compro-

messa, poiché l'uomo appartiene alla natura ed è sottoposto alle leggi della Provvidenza come essere sensibile, non come essere razionale. Mediante l'intelletto l'uomo penetra e conosce il meccanismo naturale, ad esso può adattare la sua azione al raggiungimento cosciente dei suoi fini, mentre con la sua ragione rientra in un regno intelligibile di fini, è sottratto a qualsiasi esterna dipendenza. Rimane sempre aperto il problema metafisico del rapporto tra la libertà trascendentale e il mondo della causalità naturale.

Per limitarci al nostro particolare problema, Kant non subordina l'idea del diritto e dello Stato al meccanismo naturale. Egli dice espressamente che la ragione pratica giuridica, non l'esperienza dei mali, « non il fatto rende necessaria una costrizione legale e pubblica » (p. 498). Di questa ragion pratica giuridica e politica Kant pone in rilievo non solo il valore teoretico, ma soprattutto quello deontologico, elevando l'attuazione dell'idea del diritto e dello Stato a dovere dei reggitori. Quello che si conosce come vero dev'essere attuato nell'azione. Ciò significa praticamente che, se gli uomini vengono a trovarsi in uno Stato le cui istituzioni e tendenze sono in contrasto col patto originario o normativo, la ragione impone loro di uscire da esso. La libertà trascendentale qui presupposta deve realizzarsi nella realtà empirica. La relatività e continuità storica è condizione anche per Kant di realizzazione dell'idea del diritto. Lo Stato ideale non sta al principio della storia come i giureconsulti e il Locke e gli Enciclopedisti sostenevano, ma alla fine del processo storico, ed è conquista laboriosa della libertà attraverso la dinamica della storia. Non già che diritto e Stato come idee della ragione siano subordinate alla natura, ma la libertà su cui diritto e Stato si fondano deve inserirsi nel mondo della storia per trasformarlo a' suoi fini. Il compito della ragione è agevolato da ciò: che il processo naturale e storico, per imperscrutabile consiglio della Provvidenza, è preordinato ai fini del diritto e dello Stato ideale. « La natura vuole che l'umanità debba attuare da sé i fini della sua destinazione » (p. 129). E altrove (p. 126) Kant afferma che la natura ha dato all'uomo la ragione e ha fondato su di essa la libertà, perché « non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la sua

ragione ». E aggiunge: « Pare che la natura non si sia data la pena di farlo vivere bene, ma solo si preoccupi che egli si elevi con le sue fatiche tanto da rendersi degno con la sua condotta della vita e della felicità ». L'attuazione della legge del dovere e della giustizia è il fine immanente nella natura e nella storia, nella quale pensatori e uomini di Stato possono trovare un filo conduttore, « che non solo può giovare a chiarire il giuoco così complicato delle cose umane, o a presagire i futuri mutamenti politici degli Stati, ma si aprirà una visione confortante dell'avvenire, nella quale la specie umana apparirà in lontananza come se avesse finalmente raggiunto quella condizione di vita in cui tutti i germi posti in essa dalla natura potranno conseguire un perfetto sviluppo e la sua destinazione qui sulla terra sarà pienamente adempiuta » (p. 138) [1]. È vero che il soggetto operante nella storia ai fini della giustizia è la specie e non l'individuo. Ciò non toglie che l'individuo partecipi con la sua ragione al processo storico e faccia con libertà e coscienza ciò a cui, altrimenti, sarebbe dalla natura costretto. Non preclude Kant alla ragione la possibilità di agire sul meccanismo naturale e di farlo servire a' suoi fini: « Il meccanismo della natura... può essere utilizzato dalla ragione come un mezzo per arrivare al proprio scopo, che è il precetto del diritto » (p. 313). Ciò che la natura *vuole* irresistibilmente, l'uomo *deve* volere razionalmente. Ciò significa che quello « che l'uomo dovrebbe fare secondo la legge della libertà e che non fa, egli lo farà costretto dalla natura, senza che peraltro sia compromessa questa libertà morale » (p. 311).

Dopo ciò meglio si comprende la posizione di Kant rispetto al diritto di resistenza. Il Cohen [2] fu il primo a rilevare l'intimo rapporto tra la dottrina kantiana al riguardo e la sua filosofia della storia. L'attività della storia per lo sviluppo del diritto e dello Stato si rivela soprattutto nei momenti di crisi e di rivoluzione. È noto infatti che Kant consigliava l'obbedienza allo Stato sorto da una rivoluzione fortunata: « Quando una rivoluzione sia riuscita e siasi fondata una nuova costituzione, l'illegalità della sua

1. Anche nella *Critica del Giudizio* (ediz. cit., pp. 295-296) troviamo inserito l'ordine giuridico nel tutto della storia.

2. H. COHEN, *Kants Begründung der Ethik*, 2ª ediz., Berlin, 1910, p. 430.

origine e il suo modo di stabilirsi non possono sciogliere i sudditi dall'obbligo di adattarsi al nuovo ordine di cose ed essi non possono rifiutarsi di obbedire onestamente a quell'autorità che possiede attualmente il potere » (p. 510). Nel *Conflitto delle Facoltà* (pp. 219 segg.) abbiamo espliciti riferimenti ai governi rivoluzionari francesi. Le rivoluzioni, quando sieno veramente il prodotto di una necessità storica, rivelano uno stato di crisi della coscienza politica che dev'essere superato; perciò se ne devono accettare i risultati, anche se temporaneamente non conformi alle esigenze della giustizia. « Rientra nelle leggi permissive della ragione », scrive Kant, « che si lasci sussistere un diritto pubblico viziato di ingiustizia fino a tanto che tutto sia maturo da sé per una trasformazione radicale, oppure che alla maturità ci si avvicini con mezzi pacifici; e ciò perché una qualsiasi costituzione *legale*, anche se solo in piccolo grado conforme al diritto, è sempre migliore che la mancanza di ogni costituzione, e una riforma precipitata avrebbe come ultimo risultato l'anarchia. La sapienza politica pertanto, nello stato attuale delle cose, si farà un dovere di riformare lo Stato in conformità all'ideale del diritto pubblico e utilizzerà le rivoluzioni, quando la natura stessa le provoca, non come pretesto per instaurare un dispotismo maggiore, ma come invito della natura ad attuare con riforma radicale una costituzione legale fondata sui princìpi di libertà » (p. 320, nota). La resistenza pertanto ai governi di fatto rivoluzionari doveva apparire a Kant una sterile reazione a quello che era il prodotto inevitabile della storia; soprattutto era il disconoscimento di quelle aspirazioni ideali verso una forma più alta di giustizia che attraverso la rivoluzione si affermavano.

La rivoluzione è un fatto storico collettivo, di cui Kant non poteva non tener conto una volta avvenuta. Ma in generale egli condanna la resistenza attiva dei sudditi e dei poteri subalterni al sovrano legislatore, anche se giustificati dal carattere difettoso e ingiusto dell'organizzazione dello Stato. A tale condanna contribuiscono non solo ragioni formali, secondo cui l'obbedienza all'autorità ha valore per sé, indipendentemente dal suo contenuto materiale e dal modo di esercizio (pp. 566-567), ma ragioni derivate dalla natura del processo storico entro cui si attua l'idea del diritto e dello Stato. La gradualità e la continuità sono per

Kant i caratteri dello sviluppo storico. Gli adattamenti dei sistemi di governo all'ideale repubblicano, scrive Kant, non possono aver luogo d'un colpo solo, ma per modificazioni insensibili e continuate (p. 531). La resistenza, anche se giustificata astrattamente, anche se coronata da successo, rappresenta una brusca interruzione del processo storico e i suoi risultati non sono durevoli, poiché le buone costituzioni non sono l'effetto « del cieco caso » e neppure sono l'opera di atti improvvisi, precipitati. Esse sono il frutto di lunga e dura esperienza storica e richiedono un'alta coscienza politica, difficile a riscontrarsi non solo nelle collettività, ma anche negli individui.

I più moderni interpreti del pensiero politico di Kant (Hänsel, Walz, Dünnhaupt) giustamente hanno posto in rilievo il nuovo significato che il diritto positivo venne acquistando in Kant in rapporto col diritto naturale. Già il Gierke[1] aveva rilevato il merito di Kant di aver superato l'antico contrasto tra diritto naturale e positivo mediante la legge perentoria dello Stato. La scuola del diritto naturale aveva ignorato il contrasto tra diritto naturale e positivo e lo aveva ignorato perché considerava il diritto positivo come la traduzione in atto delle norme del diritto naturale. Lo stesso Kant (pp. 400, 416), dopo aver distinto formalmente il diritto naturale e positivo, facendo di quest'ultimo l'emanazione della volontà del legislatore, aveva cercato al diritto positivo autorità e fondamento nel diritto naturale. E, finché lo Stato era concepito come custode e interprete del diritto naturale, non era possibile contrasto tra questo e il diritto positivo e non potevasi disconoscere il diritto di resistenza contro norme positive che violavano il diritto naturale. Senonché Kant, facendo dello Stato la condizione perentoria dell'esistenza del diritto naturale, risolveva il rapporto tra diritto naturale e positivo in quello tutto moderno tra diritto naturale e pubblico. Solo il diritto perentorio, statuale, ha valore reale, mentre il diritto naturale si trasforma in una esigenza ideale. La conseguenza era che non poteva più ammettersi un diritto naturale di resistenza contro il

1. O. von Gierke, *J. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, 3ª ediz., Breslau, 1913, p. 304.

diritto positivo, che aveva per sé non solo la forza e l'autorità del sovrano, ma le condizioni formali alle quali si rivelava come il solo e vero diritto. Si aggiunga che lo Stato era per Kant « cosa in sé », persona morale, che emana leggi in vista di fini che trascendono l'individuo in rapporto a una realtà pratica oggettiva. Riconoscere un diritto di resistenza contro il potere supremo, assoluto dello Stato, significava limitare tale potere e in realtà negarlo (p. 567). Da ciò Kant deriva il principio nel quale culmina il suo assolutismo, secondo cui il sovrano nello Stato ha verso i sudditi soltanto diritti e nessun dovere coattivo (p. 506). Le deficienze, le lacune, le ingiustizie della costituzione esistente devono esser corrette, integrate, tolte per mezzo di riforme preparate dal sovrano stesso in conformità allo spirito della costituzione ideale (pp. 531-532).

L'individuo, se non può fare atto di resistenza e di ribellione all'autorità sovrana, deve contribuire attivamente alla riforma dello Stato. L'attività dell'individuo intesa a trasformare lo Stato nel senso dell'esigenza ideale della giustizia per esser legittima deve rivestire la forma della *pubblicità*. Questa è la condizione formale d'ogni pretesa giuridica e corrisponde nel dominio del diritto a quello che è l'universalità della norma nel dominio della morale. Solo la massima che può esser resa pubblica è giusta, mentre quella che non può farsi palese senza provocare una reazione generale e che ha nel segreto la condizione del successo, è per ciò solo ingiusta. La condizione della pubblicità vale così per i cittadini, come per i governanti; essa implica la condanna così delle cospirazioni, come della politica della ragion di Stato; da essa dipende la possibilità della giustizia e della pace non solo interna, ma internazionale (pp. 330, 335-336).

Perché possa pubblicamente partecipare alla vita politica deve riconoscersi al cittadino il diritto di manifestare liberamente le sue opinioni, di discutere degli interessi comuni. Sulle tracce del Montesquieu (*Esprit des lois*, XIX, 27), Kant considera la libertà di stampa diritto inalienabile del cittadino. Senonché il diritto di libera manifestazione delle idee non era da Kant inteso nel senso democratico moderno; egli lo limita al cittadino e considera la libertà di stampa solo come un mezzo per stabilire un rapporto

immediato tra popolo e governo. Osserva il Borries [1], che Kant deriva ancora, colla sua età, il progresso e la cultura dall'alto. Perciò aveva maggior fiducia nei filosofi che non nei giuristi. I quali ultimi sono sempre pronti a giustificare, a esaltare, a legalizzare le situazioni di fatto, anche le più inique, a chiuderle nei loro schemi di giustizia formale, laddove i filosofi, quando siano lasciati parlare liberamente, immuni come devono essere da spirito fazioso, non possedendo la forza che turba la libertà di giudizio della ragione, sono nelle più favorevoli condizioni per consigliare e illuminare i governi (pp. 315-316).

Con questa nostra analisi abbiamo cercato di mettere ordine e unità nel pensiero politico di Kant, risolvendo le principali contraddizioni che gli sono comunemente rimproverate. Kant pose in luce i contrasti che si celavano nel pensiero politico liberale e cercò risolverli sul presupposto di una concezione razionale del diritto e dello Stato. Soprattutto salvò l'idea liberale dalle degenerazioni democratiche. Non bisogna perder di vista l'alto concetto in cui Kant teneva il problema del diritto e dello Stato. L'interesse per i problemi politici è anteriore alle sue stesse opere critiche. Alle due grandi leggi che riempivano il suo animo di entusiasmo, la legge del cielo stellato sopra di noi e la legge morale in noi, devesi aggiungere una terza: la legge del diritto fuori di noi.

GIOELE SOLARI.

1. *Op. cit.*, p. 178.

NOTA BIOGRAFICA

1724 Nasce a Königsberg il 22 aprile, quarto figlio di Giovanni Giorgio Kant (1683-1747), di professione sellaio, e di Anna Regina Reuter. La famiglia era probabilmente originaria della Scozia, sebbene si trovasse nella Prussia Orientale da almeno tre generazioni; l'affermazione dello Schubert, che il nome autentico fosse Cant, e che Immanuel stesso l'abbia mutato in Kant per evitare errori di pronuncia, va contro ai documenti. Dei dieci fratelli di Kant, sei morirono prestissimo: rimasero tre femmine e un maschio, che divenne pastore protestante.

1732 Entra, in autunno, nel Collegium Fredericianum di Königsberg, retto dal pastore Franz Albert Schultz, che in quell'anno ottiene anche l'ordinariato universitario in teologia: la severa educazione pietistica familiare trova, nel Collegio, il suo compimento. Lo Schultz medesimo era, in Königsberg, il principale rappresentante del pietismo, movimento fondato dallo Spener intorno al 1670 per un esercizio più raccolto e rigoroso della religione luterana: ma sapeva unire, a questo suo indirizzo religioso, un atteggiamento filosofico illuministico, di impronta wolffiana. Prevalentemente classica fu l'istruzione data a Kant, che leggeva con gusto i classici latini e imparò presto a esprimersi in quella lingua.

1740 Terminata l'istruzione secondaria, Kant si iscrive all'Università, dove ascolta di preferenza le lezioni di filosofia e matematica del professore straordinario Martin Knutzen, e s'interessa della fisica newtoniana.

Quanto alla *Dottrina del diritto*, il Vidari, nella prefazione alla « nuova edizione riveduta sull'originale » del 1923 (che è quella che qui si ripubblica con minimi ritocchi), dichiarava: « Mi sono attenuto principalmente alla edizione di Lipsia (*Verlag der Dürr'schen Buchhandlung*, 1907) curata da Karl Vorländer (« Philosophische Bibliothek », Band 42); ma più di una volta ho fatto ricorso per confronti e per l'uso delle note storiche all'edizione di Berlino, Reimer, 1907: *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der König. Preuss. Akademie der Wissenschaften*, Band VI. L'edizione kantiana, sulla quale è fatta la traduzione, è non la prima del 1797, ma la seconda del 1798, la quale porta anche l'appendice di osservazioni che figura in fondo al volume ».

NOTA STORICA

Parte I.

SCRITTI DI FILOSOFIA DELLA STORIA

I.

Delle diverse razze di uomini (1777).

Il saggio *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* costituiva, nella sua stesura originale, il programma delle lezioni di geografia fisica che Kant doveva tenere nel semestre d'estate del 1775. Trattandosi di un corso destinato a un pubblico non specializzato (in prosecuzione di altri consimili tenuti fin dal 1756), l'autore vi tratta la materia più come « un utile divertimento » che come « un'indagine approfondita ». Che, tuttavia, a Kant stesse a cuore l'argomento è dimostrato dalla revisione che egli fece del suo scritto per la pubblicazione nel periodico diretto dal « filosofo popolare » J. J. Engel « Der Philosoph für die Welt », dove uscì nel 1777 (parte II, pp. 125-164). Di questa seconda stesura, ampliata, vien data qui la traduzione. La principale differenza, rispetto alla prima, è che nel programma universitario del '75 mancava l'accenno alla « mescolanza del bene con il male » come a una molla potente per promuovere il progresso, svegliando le capacità latenti negli uomini e costringendoli a sviluppare tutto il loro ingegno: un'idea che Kant traeva, forse, dagli illuministi berlinesi Markus Herz e J. E. Biester, e su cui egli ritornerà particolarmente nell'*Idea di una storia universale.*

II.

Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico (1784).

Nel fascicolo dell'11 febbraio 1784 delle « Gothaischen Gelehrten Zeitungen » comparve una notizia anonima del seguente tenore: « Una idea favorita del prof. Kant è che lo scopo finale della storia umana sia lo stabilimento dell'ottima costituzione politica, ed egli si augura che uno storico si provi a darci da un punto di vista filosofico una storia dell'umanità mostrando quanto l'umanità a questo scopo finale nelle diverse epoche si è approssimata, o di quanto si è da esso allontanata e ciò che ancora rimane a fare per raggiungerlo ». Con riferimento a questa notizia Kant aggiunse al titolo del saggio una nota, con la quale avvertiva come da questa circostanza estrinseca fosse tratto a esporre pubblicamente in sintesi le sue idee sulla storia filosofica dell'umanità, idee che da lungo tempo meditava e che nel saggio vengono ricondotte a nove proposizioni fondamentali. Il saggio (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*) comparve nel fascicolo di novembre del 1784 della « Berlinische Monatsschrift » (vol. IV, 1784, pp. 385-411), diretto dal Biester, e destò vivo interesse. Da esso lo Schiller fu indotto a leggere Kant e all'amico G. Körner scriveva il 29 agosto 1787 che il saggio lo aveva « straordinariamente » soddisfatto soprattutto per l'idea in esso contenuta di una « storia universale ». Esaurito il fascicolo della rivista, C. Spener, che ne era il redattore, scriveva a Kant il 9 marzo 1793 per incitarlo a una nuova edizione del saggio, eventualmente ampliata, anche perché nelle loro applicazioni pratiche gli insegnamenti del saggio rispondevano a un'esigenza del momento e potevano essere utilmente accolti dai prìncipi. Kant declinava cortesemente ma prontamente l'invito con lettera del 22 dello stesso mese, adducendo come pretesto ragioni d'età e di salute, ma in realtà perché era sua ferma convinzione che le verità filosofiche mal si adattavano a finalità pratiche e contingenti, e i tragici avvenimenti del momento storico rendevano inopportuno, vano e pericoloso il suo intervento. Anche per ciò il saggio di Kant passò quasi inosservato e nessuna influenza esercitò sui grandi studiosi di filosofia della storia usciti da Hegel e dalla sua scuola. Lo ignorarono Marx e Lassalle; in seguito due scrittori socialisti, Conrad Schmidt e Max Adler, hanno rilevato il valore scientifico del saggio kantiano. Contribuì a farlo conoscere in Italia la traduzione che ne diede il Lamanna nella raccolta citata degli *Scritti politici* di Kant.

III.

Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo? (1784).

Il saggio *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* venne pubblicato nella « Berlinische Monatsschrift », vol. IV, dicembre 1784 (pp. 481 segg.), quando più viva ferveva la polemica intorno all'illuminismo. Tre mesi prima, nella stessa rivista, Moses Mendelssohn aveva pubblicato un articolo *Sulla questione: cosa significa illuminare?*, definendo l'illuminismo come educazione (*Bildung*) in senso teoretico, contrapposta alla cultura (*Kultur*) come educazione in senso pratico. Kant terminò la sua *Risposta* il 30 settembre, prima di aver letto lo scritto di Mendelssohn.

IV.

Recensione di: J. G. Herder, « Idee sulla filosofia della storia dell'umanità », parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785.

Nel 1784, per iniziativa del prof. C. G. Schütz, si era costituita a Jena una società di eminenti studiosi in ogni ramo del sapere per dar vita a una rivista, la « Jenaische allgemeine Literaturzeitung », destinata a recensire le opere più notevoli pubblicate nei diversi campi della scienza. Kant, invitato, accettò di collaborare per la filosofia speculativa e morale ed eventualmente anche per la fisica. A titolo di « prova » egli pensò di inviare la recensione dei primi cinque libri delle *Idee sulla filosofia della storia dell'umanità* dello Herder, allora usciti, pronto a rinunciare alla modesta retribuzione qualora la recensione non fosse piaciuta. Ciò che Schütz energicamente respinse, non celando nella risposta la sua commozione per la modestia di tanto uomo. La recensione comparve il 4 gennaio 1785 sulla rivista dello Schütz (n. 4, suppl., pp. 17*a*-22*b*). Qualche apprensione Kant doveva nutrire nell'accingersi a recensire l'opera dell'Herder. Dopo esser stato allievo e ammiratore di Kant a Königsberg (1762-66), l'Herder, obbedendo a esigenze nuove e diverse, si era staccato da Kant e aveva stretto amicizia col suo grande antagonista di Königsberg, l'Hamann, il « Mago del nord ». Entrambi vedevano nella filosofia di Kant il tentativo disperato di opporre la ragione astratta alla tradizione, all'esperienza, alla storia, di avviare le menti verso un formalismo vuoto e sterile. D'altra parte Kant vide assai presto il pericolo implicito nei metodi di studio e nelle ricerche empiriche dell'Herder. In una nota manoscritta (che l'Adickes fa

risalire agli anni 1776-1778) indicava Herder come un « corruttore » delle intelligenze, in quanto incoraggiava a formulare giudizi generali non fondati su solidi princìpi. Nella pubblicazione della prima parte delle *Idee* dello Herder nel 1784, nel successo incontrato, nell'influenza sempre maggiore esercitata, Kant poté vedere compromessa quell'opera di riforma filosofica che la *Critica della ragion pura* aveva pochi anni prima (1781), solennemente consacrato. Ciò lo indusse a recensire l'opera, ma lo fece con moderazione e serenità, col proposito di far conoscere attraverso le manchevolezze del libro dello Herder l'importanza dei princìpi costitutivi e direttivi dell'esperienza ai fini di una ricostruzione filosofica della storia dell'umanità. Perciò riconosce volentieri la novità, l'originalità dell'opera, le qualità letterarie dell'autore, l'acume, la larga informazione, la visione comprensiva, le intuizioni geniali, le verità feconde, il calore dell'eloquenza: ma tutti questi pregi non compensano l'imprecisione logica dei concetti, la mancanza di rigore dimostrativo, l'abuso del ragionamento analogico, le affermazioni derivate da stati d'animo, da artifici oratorii, da ipotesi non confermate. Perciò l'opera, se può appagare il gusto del secolo, se soddisfa le esigenze del sentimento e dell'immaginazione, lascia scettici gli uomini di pensiero che nella ricerca del vero si affidano esclusivamente alla forza della ragione e hanno coscienza delle sue possibilità e dei suoi limiti.

La recensione era anonima, ma né l'Herder né i suoi amici ebbero dubbi sul suo autore. *Ex ungue leonem.* E mentre nel campo kantiano la recensione incontrò largo favore (« un capolavoro di precisione » la giudicava lo Schütz), Herder l'accolse come un attacco personale. Né valse a calmarne l'irritazione l'intervento di Hamann, che, dopo aver ricordato all'amico la scrupolosità, il disinteresse, la nobiltà d'animo di Kant, osservava che questi ben poteva nelle *Idee* rilevare un modo di pensare e di giudicare contrastante coi princìpi del suo sistema filosofico. Herder non rispose a Kant, ma per lui prese la penna K. L. Reinhold, che doveva poi convertirsi al criticismo e scrivere le note lettere sulla filosofia kantiana. La confutazione del Reinhold comparve anonima nel fascicolo di febbraio del « Deutscher Merkur », e ad essa Kant rispondeva con le sue *Osservazioni* in appendice del fascicolo di marzo 1785 della « Literaturzeitung ». La risposta può considerarsi una seconda recensione, a complemento della prima. Intanto l'Herder pubblicava nello stesso

anno 1785 una seconda parte delle sue *Idee*, e precisamente i libri VI-X, e Kant, impegnato oramai nella polemica, preparò una nuova recensione, che comparve il 15 novembre di quell'anno nella « Literaturzeitung » (n. 271, pp. 153*a*-156*b*). Non mancano gli elogi per la buona scelta e la buona disposizione della materia, ma non sono taciuti i difetti derivanti dallo stile poetico, dallo sfruttamento senza spirito critico delle fonti etnografiche; la critica, sempre contenuta e serena, si accentua nei riguardi dei libri IX e X, nei quali l'Herder confuta, senza mai nominare Kant, le idee da questi espresse nel saggio del 1784, secondo cui lo sviluppo dell'uomo si attua nella specie e non nel singolo e il fine ultimo della storia è l'attuazione della costituzione civile perfetta. Dalla risposta di Kant l'Herder dev'essere stato colpito nel vivo, se dobbiamo giudicare da una lettera di Hamann del 19 gennaio 1786, in cui, a calmarlo, gli ricordava il detto: « *et ab hoste consilium* », perché, se le osservazioni di Kant non hanno fondamento, cadono da sé: se lo hanno, meglio correre ai ripari. Herder non ne fu convinto e persistette nella sua avversione e incomprensione della filosofia critica. D'altra parte Kant, avendo detto quanto gli premeva, più non prese la penna contro l'Herder quando questi nel 1787 pubblicò la terza parte delle sue *Idee* comprendente i libri XI-XX. « Mi manca il tempo a ciò », scriveva allo Schütz il 25 giugno 1787, « dovendo ora attendere ai *Fondamenti della critica del gusto* ». Di queste tre recensioni di Kant non ci risulta che vi siano traduzioni francesi e italiane.

V.

Determinazione del concetto di razza umana (1785).

La *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* venne pubblicata da Kant nella « Berlinische Monatsschrift » del Biester nel novembre 1785 (pp. 390-417), principalmente per ovviare alle incomprensioni in cui aveva urtato il suo saggio del 1777 sul medesimo argomento. In una lettera al direttore della rivista del 31 dicembre 1784 Kant dichiara di aver meditato a fondo l'argomento, ma lamenta di averne data un'esposizione troppo sbrigativa. Il Biester (3 dicembre 1785) troverà lo scritto « eccellente », ma altri critici saranno molto meno benevoli. È inutile dire che, scientificamente, questo scritto di Kant (così come il precedente « delle diverse razze di uomini ») appare oggi superato: non privo d'importanza è tuttavia il suo concetto fondamentale,

secondo cui solo i caratteri che si trasmettono necessariamente nella generazione sono atti a suddividere la specie umana in razze diverse.

VI.

Congetture sull'origine della storia.

Questo saggio storico-filosofico di Kant (*Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*) fu pubblicato la prima volta nel fascicolo di gennaio 1786 (vol. VII, pp. 1-27) della «Berlinische Monatsschrift» diretta dal Biester. Ma il saggio era certamente scritto fin dall'ottobre del 1785, se dobbiamo giudicare da una lettera del Biester dell'8 novembre 1785, in cui si ringrazia Kant dell'invio e si fa l'elogio dell'alta e nobile filosofia che in esso è contenuta. Ristampato nel 1793, il saggio fu poi riprodotto criticamente nel vol. VIII (pp. 109-123) dell'edizione dell'Accademia di Berlino.

Nella recensione della seconda parte delle *Idee* dell'Herder, Kant aveva accennato alla possibilità di ricavare dai capi 2-4 del libro I del *Genesi* riguardanti le origini dell'umanità, alcuni princìpi di valore non solo empirico e storico, ma razionale e filosofico. In contrasto col metodo soggettivo di Herder, Kant si propose di dare un saggio di interpretazione razionalistica del *Genesi*, a conferma dei canoni di interpretazione della storia dell'umanità formulati nel saggio del 1784.

Nelle *Congetture* ritornano princìpi formulati nell'*Idea* e confermati dal testo biblico, che «l'insocievolezza» umana, i contrasti, le guerre stesse sono mezzi provvidenziali del progresso umano: che la conservazione della specie deve prevalere su quella degli individui: che la formazione di una costituzione politica perfetta rappresenta lo scopo più alto cui tende l'umanità. Dal Rousseau è riprodotto nel saggio il dissidio tra natura e civiltà, ma con una notevole aggiunta di Kant: che l'umanità nel suo corso storico tende a riconciliare la civiltà con la natura.

Il Vorländer rileva nel saggio del 1786 concetti che dovevano trovare sistemazione nella *Critica della ragion pratica* (1788). Vi si trova infatti affermato che l'uomo è fine a se stesso: che il valore della vita sta nell'operare, non nel godere: che l'umanità progredisce, passando dalla tutela della natura allo stato di libertà: esperienza storica e riflessione filosofica devono indurre a credere che istinti e facoltà non furono posti nell'uomo perché dovessero servire alla lotta e alla sopraffazione. Il motivo fondamentale del saggio del 1786 si rivela nella fiducia di Kant nella

forza morale dell'uomo, nella sua fede in una Provvidenza benefica, che guida l'umanità dal peggio al meglio, per cui il male dev'essere considerato come la condizione del progresso umano e il dovere di ciascuno è quello di partecipare nelle sue possibilità alla lotta per il trionfo del bene.

Mentre il Biester accolse il saggio di Kant con vivo entusiasmo, l'Hamann, intimo di Herder, avvertì la critica mossa a quest'ultimo e definì il saggio una bolla di sapone (*Seifenblase*), il cui interesse si attenua a una seconda e terza lettura. Piacque invece allo Schiller, che, pubblicando nella sua rivista « Thalia », nel 1790, alcune sue riflessioni sulla storia dell'umanità, aggiungeva l'osservazione che molte idee aveva derivato dal saggio di Kant del 1786.

VII.

Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio.

Diamo la traduzione della seconda parte dello scritto *Il conflitto delle Facoltà* (*Der Streit der Fakultäten*), l'ultimo lavoro pubblicato direttamente da Kant, apparso presso l'editore Nicolovius in Königsberg nel 1798. Lo ripubblicava l'anno successivo (Halle, 1799), nel terzo volume delle *Kants vermischten Schriften*, il Tieftrunk.

Il *Conflitto delle Facoltà* consta di tre parti distinte, scritte in tempi e con intendimenti diversi e solo da ultimo riuniti da Kant a unità sistematica e pubblicati in un unico volume. La prima, più ampia, tratta del *Conflitto tra la Facoltà filosofica e quella teologica*; la seconda, qui tradotta, del *Conflitto tra la Facoltà filosofica e quella giuridica*; la terza, del *Conflitto tra la Facoltà filosofica e quella di medicina*. Vincolo estrinseco tra le tre parti è il contrasto che si era andato accentuando in tempi di reazione tra le cosiddette Facoltà *superiori* (di teologia, di diritto, di medicina) e la Facoltà filosofica, considerata rispetto a quelle *inferiore* e subordinata. Senonché nel conflitto esteriore era implicito il conflitto ideologico tra le Facoltà pratiche indirizzate all'azione, alla conservazione dell'ordine costituito nel campo teologico, politico, scientifico, e la Facoltà filosofica, dominata da spirito critico, preoccupata solo della ricerca disinteressata della verità, senza riguardo alle conseguenze che ne potevano derivare nel triplice campo dell'attività pratica.

Devesi tener presente che *Il conflitto delle Facoltà* in tutte le sue parti cade nel periodo di reazione allo spirito illuministico

(nel senso kantiano) e rivoluzionario, che coincide col regno di Federico Guglielmo II (17 agosto 1786 - 16 novembre 1797), successo al grande Federico II di Prussia. Gli orrori della Rivoluzione francese provocarono provvedimenti che, se non impedivano la libera speculazione in sede teoretica, ne reprimevano le manifestazioni tendenti a sovvertire le basi tradizionali della condotta. E mentre la Facoltà filosofica era sospettata e vigilata, le Facoltà pratiche, il cui fine era la salute fisica, spirituale, civile dei cittadini, erano circondate di particolare favore. In questo clima di reazione il criticismo doveva destare diffidenze e paure, come quello che significava libertà e pubblicità di critica, condotta illuminata e diretta dalla ragione contro i metodi di studio, le forme di vita tradizionali e irrazionali. L'adesione ideale e morale di Kant e dei suoi seguaci alla Rivoluzione doveva aumentare i sospetti e la vigilanza.

La reazione fu dapprima diretta a difendere contro gli attacchi della critica l'ortodossia religiosa. L'editto di religione del 9 luglio 1788, che vietava ogni propaganda contro le credenze stabilite, fu integrato il 19 dicembre successivo con una legge contro la libertà di stampa e dal 1792 cominciò a funzionare la commissione di censura. Kant ne subì i primi effetti, poiché una ordinanza della commissione in data 14 giugno 1792 vietava la pubblicazione della seconda parte della *Religione nei limiti della ragione*, in cui Kant prendeva posizione contro i teologi schiavi della lettera, interpreti del testo biblico in funzione di finalità morali, preoccupati non tanto della verità, quanto della pratica di vita religiosa e del loro prestigio professionale. E poiché Kant, passando sopra al divieto, fece uscire nel 1793 l'opera intera, una lettera del sovrano in data 1° ottobre 1794 gli imponeva di astenersi per l'avvenire « di deformare e di svalutare i dogmi fondamentali delle Scritture e del Cristianesimo ». Rispondeva Kant, giustificando il suo atteggiamento e nel tempo stesso obbligandosi per l'avvenire a non più trattare pubblicamente argomenti riguardanti « la religione naturale o la religione rivelata » (la lettera del sovrano e la risposta di Kant sono incluse nella prefazione al *Conflitto delle Facoltà*). L'impegno aveva un valore puramente formale, poiché in quell'anno stesso (4 dicembre 1794) Kant annunciava a C. F. Stäudlin che aveva finito di scrivere un saggio dal titolo: *Il conflitto delle Facoltà*, in cui rivendicava i diritti della Facoltà di filosofia di sottoporre a esame critico i metodi di studio e le dottrine delle Facoltà teologiche. Questo scritto

del 1794 costituisce sostanzialmente la prima parte dell'opera, che doveva venire in luce quattro anni dopo.

In un secondo tempo Kant doveva prendere posizione contro le Facoltà di giurisprudenza, asservite alla reazione, al culto dell'ordine giuridico e politico costituito. I giuristi, come i teologi, quando non mostravano di ignorare la Rivoluzione, la combattevano come nemica di ogni progresso e ponevano ogni cura nel difendere il principio di autorità contro le aspirazioni dei popoli per liberi ordinamenti. La fede di Kant nel progresso indefinito dell'umanità, nell'intima razionalità della storia, nel trionfo ultimo della libertà e della pace con giustizia, fede che aveva inspirato il saggio *Cos'è l'illuminismo?* e la *Pace perpetua*, non fu scossa neppure dai disordini di Francia, dalle continue guerre di quegli anni, dal pessimismo diffuso e alimentato dai giuristi e dagli uomini di Stato. Parve a lui che solo il filosofo, non legato a interessi di parte, preoccupato esclusivamente di ciò che è vero e giusto in sé, fosse in grado di intendere le voci riposte della storia, di misurare il grado di sviluppo a cui era pervenuta l'umanità, di intravvedere il corso futuro degli avvenimenti, di indicare le direttive per le riforme civili e politiche.

In questo spirito, contro le Facoltà di giurisprudenza, nel 1797, quando ancora imperversava la reazione, scrisse sul tema: *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* e inviò lo scritto al Biester per la pubblicazione nei « Berliner Blätter ». Ma la censura di Berlino la vietò, intravvedendo nel saggio l'apologia della Rivoluzione e dei suoi ideali di libertà civile e politica. Colla morte di Federico Guglielmo II, avvenuta il 16 novembre 1797, vennero meno le restrizioni alla libertà di stampa e Kant poté pubblicare il saggio come seconda parte del *Conflitto delle Facoltà*. Doveva poi aggiungere un terzo saggio contro le Facoltà di medicina sul tema: *Del potere dell'anima di dominare i proprii stati morbosi colla sola forza del volere* (tradotto a parte in italiano, Milano, 1882). Lo scrisse nel 1797, con riferimento all'opera del celebre medico C. G. Hufeland intitolata: *Macrobiotica o l'arte di prolungare la vita* (1796). Parve a Kant che quest'opera reagisse all'empirismo e al materialismo dominanti nelle Facoltà di medicina e rappresentasse lo sforzo per trattare moralmente e quindi da un punto di vista filosofico il fisico dell'uomo, dimostrando l'influenza della volontà nel prevenire le malattie.

I tre saggi sono un aspetto della lotta condotta da Kant contro la scienza ufficiale non penetrata dal nuovo spirito critico. In particolare, la seconda parte qui tradotta, mentre vuol essere la valutazione della rivoluzione dal punto di vista del criticismo, è nuova conferma dell'idea espressa da Kant fin dal 1784 nell'*Idea di una storia universale*, che il progresso dell'umanità verso il meglio è essenzialmente, nelle sue manifestazioni storiche, affermazione dell'idea del diritto.

Nell'insieme dei manoscritti kantiani noti sotto il nome di *Opus posthumum* (che comprendono gli abbozzi del saggio *Sul passaggio dai princìpi metafisici della scienza della natura alla fisica*) è venuto a inserirsi come « XIII Konvolut » un manoscritto di un solo foglio, che sembra essere stato collocato per errore in quella sede, visto che si tratta di un autografo pertinente alla stesura della parte II del *Conflitto delle Facoltà* e precisamente dei capi 9-10 e della *Conclusione*. Mentre però il dettato dei primi corrisponde quasi testualmente al testo definitivo pubblicato dall'autore, la *Conclusione* che si legge nel manoscritto è affatto diversa: diamo perciò in appendice al *Conflitto* la traduzione integrale di questo interessante testo rifiutato.

VIII.

In che cosa consiste il progresso del genere umano verso il meglio?

Alla parte II del *Conflitto delle Facoltà* merita di andare unito questo breve frammento, lasciato inedito da Kant e pubblicato dopo lungo studio del tormentatissimo autografo da Georg Kullmann (I. KANT, *Worin besteht der Fortschritt zum Besseren im Menschengeschlechte?*, Wiesbaden, 1914). Sembra trattarsi di una parte rifiutata del saggio precedente, ma non si può escludere che il problema attirasse l'attenzione di Kant fin da quando (1791) aveva cominciato a elaborare l'opera su *La religione nei limiti della semplice ragione.*

PARTE II.

SCRITTI POLITICI

I.

Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica».

Il saggio *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, fu pubblicato nel fascicolo di settembre 1793 della « Berlinische Monatsschrift » (vol. XXII, pp. 201-284); occasione a scriverlo era stata la critica mossa ai metodi e ai princìpi etici kantiani da Christian Garve. Questi, nato a Breslau nel 1742, aveva successivamente insegnato filosofia a Francoforte sull'Oder, ad Halle e, dal 1769, a Lipsia, ma tre anni dopo la salute cagionevole lo aveva costretto ad abbandonare la cattedra e a ritirarsi in patria, dove morì il 1° dicembre 1798. Autore di apprezzate opere letterarie, di traduzioni dal greco, dal latino, dall'inglese (annotò i *Fondamenti della filosofia morale* del Ferguson nel 1772), di saggi filosofici di carattere eclettico e popolare, il Garve aveva subìto un palese influsso da parte dei moralisti inglesi e scozzesi e si era fatto interprete della loro dottrina della virtù intesa come mezzo alla felicità, contrapponendola alla filosofia critica nel primo volume dei suoi *Saggi su diversi argomenti morali, letterari e di vita sociale* (*Versuche über verschiedene Gegenstande aus der Moral, Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, Breslau, W. Korn, 1792-1802, 5 voll.).

Anche per la larga popolarità del Garve, Kant, che lo apprezzava, si indusse a rispondere, trasportando la questione dal rapporto tra virtù e felicità al rapporto più generale tra teoria e pratica, che stava al fondo del dissenso, per poi estenderla e applicarla ai rapporti tra la morale e la politica interna e internazionale, nei quali il dissidio si affermava con carattere più accentuato di attualità. È da notare che lo stesso Garve aveva qualche anno prima pubblicato un *Saggio sul rapporto della morale con la politica, ossia alcune considerazioni sulla questione: fino a qual punto sia possibile osservare la morale privata nel governo degli Stati* (*Abhandlung über der Verbindung der Moral mit der Politik, oder einige Betrachtungen über die Frage, in wiefern es möglich sei, die Moral des Privatlebens bei der Regierung der Staaten zu beobachten*, Breslau, 1788). Il saggio di Kant consta di tre parti: la prima è una replica al Garve sulla questione gene-

rale del rapporto tra virtù e felicità nell'uomo privato; la seconda e la terza sono rispettivamente dirette contro l'Hobbes e il Mendelsshon, come tipici rappresentanti uno dell'assolutismo politico, l'altro della dottrina (già da Kant combattuta nella sua *Idea di una storia universale*) che negava il progresso dell'umanità nel suo insieme: l'uno e l'altro tendenti a separare la morale dalla politica, la teoria dalla pratica del bene.

Il saggio di Kant destò largo e vivo interesse e il Garve si compiacque di aver dato occasione a Kant di sviluppare in forma così densa e coerente il suo pensiero. Soprattutto interessò la seconda parte del saggio, in cui Kant per la prima volta esprimeva pubblicamente ed esplicitamente le sue idee politiche, e le esprimeva nel momento dei grandi avvenimenti della Francia rivoluzionaria, dei quali il saggio parve costituire il pratico commento. E, malgrado voci e apparenze in contrario, le sue simpatie per la Rivoluzione trovano conferma nel saggio e resistettero agli eccessi sanguinosi del 1793.

Nel fascicolo di dicembre della stessa « Berlinische Monatsschrift » Friedrich von Gentz (1764-1832) pubblicò un *Supplemento al ragionamento di Kant sul rapporto fra teoria e pratica* (*Nachtrag zu dem Räsonnement des Herrn Prof. Kant über das Verhältnis vom Theorie und Praxis*) di tono francamente ostile. Kant dovette essere sorpreso, perché il Gentz, a partire dal 1783, si era sempre mostrato suo discepolo e ammiratore devoto, aveva collaborato alla correzione della *Critica del giudizio* e ancora nell'aprile del 1791 non aveva esitato a far professione di liberalismo, pubblicando contro Möser e Garve un articolo su *I supremi princìpi del diritto*, nel quale, fedele alle tesi kantiane, propugnava i diritti dell'uomo all'infuori di qualsiasi indagine storica. Fu appunto nel 1793, con la pubblicazione del *Supplemento*, che il Gentz manifestò la propria conversione allo storicismo reazionario, sotto l'influenza del Burke, del quale in quell'anno stesso aveva tradotto e pubblicato a Berlino le *Considerazioni sulla Rivoluzione francese* con una propria appendice *Sulla dichiarazione dei diritti*. Scrivendo contro Kant, il Gentz, pur non sconfessando ancora apertamente i princìpi liberali, tendeva a dimostrare l'insufficienza della teoria ai fini pratici, l'utilità dell'esperienza storica e psicologica, la necessità di attenuare il rigore dei princìpi razionali e astratti in vista della loro pratica attuazione. Riserve significative egli faceva poi circa la soppressione della nobiltà ereditaria e delle prerogative regie, nonché sull'estensione

al campo economico del principio di eguaglianza; avversando con tanta ostilità la Rivoluzione, Gentz preannunciava così la propria azione futura di strumento dell'Austria reazionaria, di confidente e ispiratore di Metternich. Malgrado le sollecitazioni del Biester, Kant non replicò all'articolo del Gentz e neppure a quello, anche più apertamente ostile, pubblicato nella stessa rivista, nel febbraio 1794, da August Wilhelm Rehberg (1757-1836), professore di diritto a Gottinga, strenuo avversario del giusnaturalismo e precursore della scuola storica. Rifiutando di ribattere quelle censure, in una lettera al Biester del 10 aprile 1794 Kant affermava in sostanza che un incommensurabile divario separava il razionalismo e l'empirismo giuridico e che perciò la replica sarebbe riuscita troppo estesa, pericolosa ed inutile. In realtà la risposta venne, indiretta ma esauriente, l'anno successivo, quando Kant pubblicò il saggio *Per la pace perpetua*, nel quale culmina e si conchiude quanto v'è di più originale nella sua speculazione politica.

Dell'articolo kantiano *Sopra il detto comune*, quattro volte ristampato fra il 1794 e il '96, si hanno le traduzioni francesi del Barni e del Tissot e quella italiana del Lamanna.

II.

Per la pace perpetua.

Il saggio filosofico-politico di Kant *Zum ewigen Frieden* si riconnette per un verso allo scritto del 1793 sulla teoria e la pratica, che si conchiudeva con la visione di uno stato generale di pace attuato mediante una costituzione cosmopolitica, dall'altro riflette l'aspettazione diffusa di una pace durevole che seguì il trattato di Basilea, concluso il 5 aprile 1795 tra la Prussia e la Repubblica francese. Anche per le simpatie che il filosofo nutriva per la Francia della Rivoluzione, tale trattato di pace lo aveva riempito di gioia e di speranza. Con sorpresa del suo stesso editore Nicolovius, Kant gli annunciava il 13 agosto di aver portato a termine il saggio sulla pace, che vedeva già la luce a Königsberg alla fine del settembre 1795. La tiratura del tutto eccezionale di 1500 copie fu in breve tempo esaurita, tanto che l'editore procedeva nell'anno stesso a una ristampa con poche varianti. Esaurita anche la ristampa, Kant addiveniva nel 1796 a una seconda edizione, aumentandola di un secondo « supplemento ».

Vivente Kant ristampe di questa seconda edizione furono fatte nel 1796 e nel 1797 a Francoforte e Lipsia e nel 1796 a Graz.

L'operetta fu accolta col plauso generale e suscitò il più vivo interesse. Lettere di ammirazione scrissero a Kant Kiesewetter (5 novembre 1795), Erhard (15 novembre), la nota scrittrice Sofia Mereau (dicembre 1795), il professore di teologia Stäudlin (6 marzo 1796). Non accolsero favorevolmente lo scritto di Kant il Gentz, il traduttore del Burke e del Mallet du Pan (quest'ultimo severamente giudicato da Kant nel saggio), il quale solo qualche anno dopo, nel 1800 (nel volume III dell'« Historisches Journal »), fece la critica del saggio kantiano, quando gli avvenimenti parvero dare una solenne smentita all'idea della pace e il lavoro di Kant era pressoché dimenticato. Perloppiù gli avversari avvicinavano lo scritto agli utopistici progetti di Saint-Pierre, con evidente incomprensione; come doveva scrivere lo stesso Kant a conclusione della sua *Dottrina del diritto* (pubblicata nel 1797), non si tratta di discutere se l'idea della pace perpetua sia possibile o no: si può anche credere teoreticamente che non sia possibile: ma noi dobbiamo operare *come se* la pace sia una cosa realizzabile. Operare in tal senso è un dovere. Per l'Humboldt il saggio non presenta nulla di veramente nuovo, essendo implicita nel criticismo kantiano l'idea di una politica *a priori*; per lui l'interesse dello scritto consiste nell'essere l'immagine fedele dell'individualità dell'autore; il « democraticismo » radicale di Kant non parve all'Humboldt (come allo Schiller) interamente di buon gusto. G. Körner trovò il saggio geniale nella forma, poco sostenibile nel contenuto. Le recensioni (di cui ci dà l'elenco completo il Kehrbach nella sua edizione del 1881) comparse nelle principali riviste dell'epoca furono generalmente favorevoli, a cominciare da quella del Jakob negli « Annalen der Philosophie » di Halle (a detta del quale solo chi conosce il valore assoluto del dovere di fronte alla realtà empirica può intendere il significato del saggio), fino a quella, sotto molti aspetti interessante, del Fichte, pubblicata nel « Philosophisches Journal », vol. IV, 1796, pp. 81-92, e tradotta in italiano da B. Widmar in calce alla sua edizione della *Pace perpetua*. Essa non è soltanto un'esposizione fedele e completa del saggio kantiano, ma contiene l'adesione esplicita del Fichte alla tesi della pace nei termini posti da Kant. Anche per il Fichte il problema della pace rientra interamente nell'ordine giuridico, in quanto si distingue dall'ordine morale. Merita anche rilievo l'affermazione del Fichte che

lo scritto di Kant, anche se non contiene i fondamenti della filosofia del diritto, ne contiene compiutamente i risultati « donde la sua importanza anche sotto il riguardo scientifico ». Sappiamo infatti che Kant, nella *Dottrina del diritto*, riaffermava l'ideale della pace come suprema esigenza dell'umanità e considerava la fondazione di una pace generale e durevole « come lo scopo finale della dottrina del diritto nei limiti della semplice ragione ».

La recensione interessa anche per le osservazioni critiche e le integrazioni che il Fichte, con tutto il riserbo che il rispetto e l'ammirazione per il grande filosofo gli imponevano, fece alla dottrina di Kant. In quello stesso anno 1796 il Fichte pubblicava i *Fondamenti del diritto naturale* in armonia con le premesse metafisiche della *Dottrina della scienza*. Poteva quindi, nella recensione, affermare che, sebbene le sue ricerche sul diritto naturale movevano da princìpi non kantiani ed erano condotte in modo affatto indipendente, pure era pervenuto a molti dei più profondi risultati di Kant. Anche per Fichte il problema del diritto consiste nel far coesistere esseri liberi e la sola soluzione possibile è che ognuno limiti la propria libertà in modo che insieme con la sua possa esistere anche quella degli altri. Per lui la validità di questa legge è condizionata al concetto di comunità di esseri liberi, per cui chi è fuori del diritto è nello stato di natura, cioè di non libertà. Il problema della pace non è che il problema della comunità giuridica fra gli Stati, implica cioè che gli Stati escano dallo stato di isolamento eslege per entrare in rapporto giuridico tra loro e costituire una comunione di diritto, avente per base il reciproco riconoscimento della libertà e la conseguente coazione reciproca.

Kant aveva proclamato la costituzione repubblicana (distinta dal regime democratico) come la costituzione rispondente alle esigenze della ragione e della libertà e ne aveva cercato l'essenza nella separazione del potere legislativo dall'esecutivo e nella sovranità della legge. Fichte pone la libertà al disopra della legge, la quale non crea il diritto, ma solo ne fissa i limiti mediante liberi accordi e la determinazione legislativa. Come la libertà condiziona la legge e l'attività legislativa, così troviamo nella recensione il primo accenno all'eforato, che, come potere giurisdizionale superiore al potere esecutivo e al popolo, garantisce contro gli abusi dei governanti e le violenze popolari. Fichte rileva che il vero impedimento alla instaurazione di una costituzione repubblicana conforme a ragione, e come tale destinata

ad attuare la pace, consiste nel fattore economico, cioè nella coscienza ancor sempre diffusa che i vantaggi del disordine egoistico superino quelli dell'ordine razionale. Finché vi è la speranza di arricchirsi depredando gli altri, di trar vantaggio dalla servitù altrui, le guerre saranno inevitabili e meriterà la pena di affrontarne l'alea. Solo quando la guerra non si presenterà più come un affare utile e la considerazione dei danni derivanti dall'ingiustizia e dal disordine provocati dalla libertà economica supererà quella dei vantaggi, l'ideale della pace si imporrà efficacemente agli Stati. Perciò, fin da questa recensione, il maggior problema dello Stato repubblicano è per Fichte il problema della proprietà, della distribuzione dei beni economici, della giusta partecipazione di tutti gli Stati, maggiori e minori, ai beni naturali. E fino a che ciò non fosse possibile, il Fichte doveva vagheggiare sin d'allora uno « Stato commerciale chiuso », che non avesse rapporti di diritto con altri Stati, che si reggesse autarchicamente, provvedendo a tutti i suoi bisogni essenziali coi mezzi offerti dal suo territorio. Il problema si riduce allora ad assicurare la pace interna mediante la giustizia distributiva, che è l'assegnazione a ciascuno del *suo*, di ciò che garantisce con l'indipendenza dal bisogno l'autonomia morale e politica. L'intimo rapporto della libertà e della proprietà non fermò l'attenzione di Kant, per il quale l'individuo è solo giudice del suo utile e non conosce altro limite che non sia quello formale dell'uguale libertà. Lo spettro del mercantilismo e del paternalismo pesava su Kant e lo trattenne dal fare del diritto e dello Stato strumenti di riforma economica.

Fuori della Germania la *Pace perpetua* trovò larga risonanza in Francia: una cattiva versione francese anonima apparve infatti a Berna fin dal 1795, un'altra, completa, fu pubblicata a Königsberg dal Nicolovius nel '96 e nello stesso anno comparve a Parigi quella di Jansen e Peronneau. Ancora nel '96 vide la luce a Copenhagen la traduzione danese e nel '98 quella inglese, nel vol. II dei *Kant's Essays and Treatise* curati dal Willich.

Parte III.

SCRITTI ETICO-POLITICI COMPLEMENTARI

I.

Recensione di: J. H. Schulz, « Saggio di un'introduzione alla dottrina dei costumi ecc. », parte I, Berlino, 1783.

Recensione pubblicata da Kant nel 1783 nel n. 7 del « Räsonnierendes Bücherverzeichnis » di Königsberg (pp. 93-104). L'illuminista e teologo Johann Heinrich Schulz (1739-1823) era allora una nota personalità: nella sua qualità di ministro evangelico in Gielsdorf presso Berlino egli si era dato a sostenere vivacemente che solo la morale obbliga universalmente, non la religione, né l'insegnamento confessionale. Appunto nel 1783 egli pubblicò anonima la prima parte del suo *Saggio* e ad essa fece seguire nello stesso anno la seconda, mentre la terza e la quarta videro la luce solo nel 1790. Di tale scritto fu chiamato a rispondere davanti al concistoro superiore del Brandeburgo ed evitò la destituzione per la difesa che ne prese Federico II. Più tardi, salito al trono Federico Guglielmo II, fu pubblicato dal Wöllner, suo ministro, il reazionario editto di religione del 1788, e lo Schulz, nuovamente chiamato davanti al concistoro, coraggiosamente sostenne che solo quelle dottrine erano da ritenersi utili, che mirano al miglioramento morale dell'animo, ragion per cui non credeva di dover insegnare quanto riguardava la divinità e il sacrificio di Cristo. Destituito, ricorse al tribunale camerale e inviò una difesa scritta; il tribunale si informò presso il concistoro se lo Schulz si scostava dalle verità fondamentali del Cristianesimo, oppure solo da quelle della confessione luterana, e sentenziò poi che egli potesse conservare l'ufficio, non come parroco di una comunità luterana, ma di una comunità cristiana. Malgrado ciò, il re ne decretò la destituzione. Oltre al libro recensito dal Kant, pubblicò anonimo nel 1788 uno scritto anche più ampio e radicale, come può vedersi dal titolo che suona: *Dimostrazione della profonda differenza della morale dalla religione, con una più appropriata determinazione dei concetti di teologia, religione, Chiesa e gerarchia protestante e del rapporto di questi oggetti con la morale e con lo Stato. Di un intrepido amico della verità* (*Erweis des himmelweiten Unterschieds der Moral von der Religion; nebst genauer Bestimmung der Begriffe von Theologie, Religion, Kirche und protestantischer Hierarchie und des Vehältnisses dieser*

Dinge zur Moral und zum Staat. Von einem unerschrockenen Wahrheitsfreunde).

È interessante rilevare come Kant prendesse le difese di questo illuminista radicale, che anticipava vedute moderne (la relatività di ogni conoscenza, anche dei concetti morali, la teoria del « *milieu* », quella della pena, ecc.). Egli (che pure era professore ufficiale, e sia pure ai tempi di Federico II) non ebbe paura di parlare a favore di un uomo considerato eretico dalla dominante ortodossia protestante, di riconoscerne le buone intenzioni, di esaltarne l'animo e il pensiero libero. Ciò che Kant critica in lui è il « fatalismo della dottrina », che trasforma tutto il fare e l'omettere umano in un gioco. Per gli storici della filosofia può essere interessante constatare che Kant fino dal 1783 annunziava i princìpi fondamentali del criticismo etico, quei princìpi che dovevano poi trovare la forma definitiva nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e nella *Critica della ragion pratica* (1788); l'idea della libertà pratica vi è già nettamente distinta da quella speculativa e solo la prima è ammessa; vi è affermato il punto di vista dell'*als ob*, che doveva essere posto in rilievo assai più tardi dal Vaihinger. Non risulta che esistano traduzioni italiane o francesi di questa recensione.

II.

Sull'illegalità della contraffazione di libri (1785).

L'impotenza a reprimere il plagio e la ristampa non autorizzata di libri, di cui la cultura in genere, e Kant in particolare, in mancanza di leggi sulla proprietà intellettuale soffrivano ancora nel '700, indusse Kant alla stesura di questo breve saggio, la cui caratteristica più importante è quella di fondare il diritto dell'editore a vietare la contraffazione delle opere a lui affidate su pure considerazioni di diritto naturale o di teoria generale del diritto, senza bisogno di ricorrere a leggi speciali. Lo scritto kantiano, di poco posteriore al saggio di M. Ehlers, *Ueber die Unzulässlichkeit des Büchernachdrucks* (Lipsia, 1784), da Kant citato, rimase senza efficacia pratica, tanto che lo stesso Kant continuò a emettere (nel 1793 e nel 1801) pubbliche diffide e proteste per la contraffazione di sue opere. Inviando lo scritto al Biester perché lo pubblicasse nella « Berlinische Monatsschrift » (maggio 1785, pp. 403-417), Kant si scusa (al solito) delle imperfezioni dell'esposizione, pur dichiarando di aver meditato a fondo

Immanuel Kant. Dipinto di Vernet

(Berlino, Kaiser Friedrich Museum).

il suo tema (cfr. P. Menzer nelle « Kantstudien », vol. XIII, p. 306). La risposta del Biester, che doveva contenere i suoi consigli per perfezionare l'esposizione degli argomenti, non ci è stata conservata.

III.

Recensione di: G. Hufeland, « Saggio sul principio fondamentale del diritto naturale », Lipsia, 1785.

L'11 ottobre 1785 un giovane studioso di Danzica, Gottlieb Hufeland (1760-1817), destinato a una brillante carriera di docente universitario in varie discipline giuridiche, inviava a Kant il suo primo scritto, uscito allora presso il Göschen di Lipsia col titolo: *Saggio sul principio fondamentale del diritto naturale*. Sebbene l'Hufeland non si aspettasse una risposta, avendo solo coll'invio voluto dimostrare al grande maestro la sua gratitudine per gli insegnamenti ricavati dalle sue opere, Kant al principio del nuovo anno gli esprimeva il suo compiacimento per l'omaggio ricevuto e la fiducia che potessero essere rimossi i punti di dissenso che li dividevano. Poi, malgrado la sua avversione alle recensioni, nel febbraio successivo inviava al già ricordato Schütz, redattore della « Jenaische allgemeine Litteraturzeitung », una nota sul *Saggio* dell'Hufeland, che la rivista pubblicava il 18 aprile 1786 (a. II, 1786, n. 92, pp. 113-116). Pur rendendo giustizia all'autore e all'opera, Kant non dissimulava le ragioni di contrasto; egli coglieva così l'occasione per riaffermare, contro il principio materiale della felicità invocato da Hufeland, la sua etica formale del libero volere; allo sforzo di fondare il diritto naturale sull'obbligazione morale opponeva la netta separazione tra « il principio del diritto » e le « questioni morali », insistendo sulla necessità di derivare il diritto da concetti puri. L'Hufeland dovette sentirsi lusingato dal giudizio di Kant e, come si deduce dal successivo carteggio, conservò costantemente buoni rapporti con lui e fu tra i primi ad applicare il metodo critico allo studio dei problemi giuridici e politici. Di questa recensione esistono le traduzioni francesi del Barni e del Tissot.

IV.

Sopra un presunto diritto di mentire per amore dell'umanità.

Nel 1796 Benjamin Constant pubblicò l'opuscolo *Des réactions politiques*, combattendovi tra l'altro l'opinione di coloro che elevano a dovere assoluto, incondizionato, il dire la verità, anche

nei casi in cui tanta sincerità può compromettere la vita di un uomo. A detta del Cramer, un docente di filosofia di Kiel destituito per le sue idee giacobine e riparato a Parigi, Constant avrebbe dichiarato di aver inteso censurare una tesi kantiana, ma sta di fatto che in nessuna delle opere pubblicate fino a quel momento Kant aveva sostenuto tale tesi (l'avrebbe fatto nella *Dottrina della virtù*, apparsa nel settembre 1797) e che essa era stata invece propugnata nel 1792 nella *Morale* del teologo di Gottinga Johann Daniel Michäelis. Comunque, allorché nel giugno 1797 lo scritto del Constant venne tradotto e pubblicato in Germania in un periodico diretto proprio dal Cramer, Kant poté ben vedere in esso colpita la propria filosofia morale, tanto che subito scrisse a difesa del contestato principio questo breve saggio polemico (*Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen*), che tosto spedì all'amico Biester. Essendo cessata la « Berlinische Monatsschrift », questi la pubblicò nel fasc. 10 del 6 settembre 1797 (pp. 301-314) della sua nuova rivista, i « Berlinische Blätter », suscitando vivo interesse tra il pubblico.

Contro il Kant si levò ancora a polemizzare il francese Jean Jacques Mounier (che nell'89 era stato per breve tempo presidente della Costituente ed era poi emigrato a Weimar), provocando però severi giudizi di Goethe e di Schiller. Sta di fatto che il saggio kantiano ha notevole importanza per le considerazioni sui « princìpi intermedi » necessari nell'applicazione dei princìpi generali e per l'asserito rapporto della filosofia del diritto con la politica, che si traduce nella proposizione: « Il diritto non deve mai piegarsi alla politica, ma sempre la politica dev'essere piegata al diritto »: il che è conferma e ripresa di quanto Kant aveva enunciato nella *Pace perpetua*. Di questo saggio esiste la traduzione francese del Tissot in appendice alla sua versione della *Dottrina del diritto*.

V.

A proposito dei fabbricanti di libri (due lettere a Federico Nicolai).

Con Federico Nicolai, autorevole e fervido rappresentante dell'illuminismo berlinese, collaboratore del Lessing nei « Literaturbriefe », editore dal 1765 della « Allgemeine deutsche Bibliothek », Kant in un primo periodo ebbe amichevoli rapporti. Un raffreddamento ebbe luogo all'epoca della polemica Jacobi-Mendelssohn nel 1786-'87, non essendosi Kant apertamente schie-

rato per i « Nicolaiti », cioè con gli elementi più accesi dell'illuminismo berlinese. Il raffreddamento si trasformò in ostilità più o meno palese quando Nicolai, cedendo sempre più alla volgarità e alla vanità, si atteggiò a custode del buon gusto, a difensore degli uomini di sano intelletto, criticando con tono altezzoso tutto ciò che superava la sua cerchia limitata di idee. Dopo aver attaccato Schiller e Goethe, venne la volta di Kant. Nel 1794, nella sua *Geschichte eines dicken Mannes* (*Storia di un uomo grasso*) e, in grado maggiore, nel 1798 nel romanzo *Leben und Meinungen Sempronius Gundibert* (*Vita e opinioni di Sempronio Gundibert*) Nicolai cercò di mettere in ridicolo la filosofia critica. Di questa Kant prese le difese contro il presuntuoso scrittore ed editore in due lettere aperte pubblicate in quell'anno da F. Nicolovius a Königsberg, sotto il titolo *Ueber die Buchmacherei*, in un opuscolo di 16 pagine. Nella prima lettera, più che il Nicolai, è preso di mira il Möser. Con pagine inedite del Möser, morto nel 1794, il Nicolai aveva messo insieme due volumi postumi di *Scritti vari*, pubblicandoli a Berlino nel 1797-'98 insieme a una biografia dell'autore. In essi era incluso il frammento di un saggio *Ueber Theorie und Praxis* (*Della teoria e della pratica*), che criticava l'analogo saggio di Kant del 1793 (*Sul detto comune*, ecc.) e in particolare pretendeva di giustificare politicamente, contro Kant, l'esistenza della nobiltà ereditaria. In tono in parte serio, in parte ironico, Kant risponde nella prima lettera, contrapponendo la figura del filosofo razionalista a quella dello storico empirico, e ciò senza disconoscere il valore del Möser, che spesso scriveva in forma « comico-burlesca ».

Nella seconda lettera è preso di mira da un lato *l'editore* che « fabbrica » libri per la fame di profitti e per soddisfare i cattivi gusti del pubblico e la moda del giorno; dall'altro lato *l'autore* che, affatto digiuno di filosofia, va in cerca del singolare, dello strano, per divertire, come Arlecchino, il pubblico. L'allusione al *Sempronius Gundibert* è evidente. Le due lettere contro il presuntuoso dittatore del gusto trovarono favore presso i migliori, e tra questi Schiller e Goethe; furono tradotte dal Barni e dal Tissot nelle edizioni citate.

Parte IV.

FONDAMENTI METAFISICI DELLA DOTTRINA DEL DIRITTO

L'opera sui « princìpi metafisici della filosofia pratica » per cui Kant dichiarava di aver pronti i materiali già alla fine del 1765, e intorno a cui lo sappiamo nuovamente affaccendato due anni dopo, fu ripresa, con intenti completamente rinnovati, dopo il compimento della *Critica della ragion pura* (1781), la cui struttura già fa posto alla possibilità d'una filosofia della pratica considerata dal nuovo punto di vista critico. Uscito nel 1785 lo scritto propedeutico intitolato *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant scrive allo Schütz (13 settembre 1785) di voler procedere senza indugio alla stesura dell'opera di « metafisica del costumi » vera e propria, intesa a esaminare i princìpi *a priori* della determinazione della volontà. In luogo dell'opera annunziata, nel 1788 comparve una nuova e più rigorosa opera di fondazione critica, la *Critica della ragion pratica*. Nonostante le frequenti sollecitazioni di amici e ammiratori, Kant, che pure sappiamo nuovamente intento al perfezionamento dell'opera nel 1790, continuò a procrastinarne la pubblicazione. In una lettera all'editore Lagarde, del 1794, egli adduce i motivi di ciò: la vecchiaia e la malferma salute, che gli impediscono di lavorare quanto vorrebbe, e il divieto di trattare argomenti attinenti alla religione, che lo impaccia nella composizione dell'opera. Quest'ultimo motivo, probabilmente, fece sì che la prima parte della *Metaphysik der Sitten* – quella, cioè, riguardante i *Princìpi metafisici della dottrina del diritto* – uscisse da sola nel gennaio del 1797 (*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Königsberg, Nicolovius).

Una recensione del Bouterwek, comparsa sui « Göttinger Gelehrten Anzeigen » del 18 febbraio, diede a Kant occasione di chiarire alcuni malintesi in un *Anhang erläutender Bemerkungen zu den metaphysischen Anfangsgründen der Rechtslehre*, uscito verso la fine dell'anno, o al principio dell'anno successivo, sia in edizione a parte (per coloro che già possedevano l'opera), sia in appendice alla seconda edizione della *Rechtslehre* (maggio-giugno '98). L'interesse suscitato in Kant da quella recensione è

documentato anche dalle minute osservazioni apposte al suo testo, dal cui manoscritto (riprodotto nel vol. VIII dell'ed. Cassirer) è tratto il fac-simile riprodotto nel presente volume. La seconda parte della *Metafisica dei costumi*, i *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, uscì, sempre presso il Nicolovius, intorno all'agosto 1797. Una seconda edizione apparve, vivente Kant, nel 1803, ma è improbabile che il filosofo abbia potuto ancora curarla personalmente, come lo Schubert sostiene.

PARTE I.

SCRITTI DI FILOSOFIA DELLA STORIA

Traduzioni di Gioele Solari
(per i saggi II, III, IV, VI e VII)
e di Vittorio Mathieu
(per i saggi I, V, VIII e l'appendice del VII).

II.

IDEA DI UNA STORIA UNIVERSALE DAL PUNTO DI VISTA COSMOPOLITICO *

[1784]

Qualunque sia il concetto che, anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della *libertà del volere* [1], non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane, sono determinate da leggi naturali universali così come ogni altro fatto della natura. La storia, che si propone di narrare queste manifestazioni, per quanto profondamente occulte possano essere le loro cause, fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo continuato e costante, anche se lento, delle sue tendenze originarie. Così i matrimoni, le nascite che ne derivano, le morti, che sono fatti in così larga misura influenzati dalla libera volontà umana, non sembrano sottoposti a regola alcuna che permetta di calcolarne in precedenza il numero; eppure le registrazioni annuali compiute

* Un cenno tra le *Notizie brevi* del fascicolo XI delle « Gazzette erudite di Gotha » di quest'anno, ricavato certamente da una mia conversazione con uno studioso di passaggio, mi obbliga a questa spiegazione, senza la quale quel colloquio non avrebbe alcun senso comprensibile [2].

1. Qui, e costantemente in séguito, il corsivo distingue le parole poste da Kant in carattere spazieggiato o, appunto, corsivo.
2. Abbiamo riprodotto questa *Notizia* delle « Gothaischen gelehrten Zeitungen » nella *Nota storica* a p. 80.

nei grandi paesi dimostrano che tali fatti avvengono secondo leggi naturali costanti al pari delle variabili condizioni atmosferiche, le quali, anche se prese singolarmente non possono prevedersi, nell'insieme non mancano di mantenere in un corso uniforme e continuo il crescere delle piante, lo scorrere dei fiumi ed altri fatti della natura. Singoli individui ed anche interi popoli non pongono mente al fatto che, pur perseguendo i loro particolari fini, ognuno a suo modo e spesso in contrasto con gli altri, procedono in realtà inavvertitamente secondo il filo conduttore di un disegno della natura e promuovono quell'avanzamento che essi stessi ignorano e al quale, se anche lo conoscessero, non farebbero gran caso.

Siccome gli uomini nei loro sforzi non si comportano interamente secondo il puro istinto, come gli animali, e neppure quali cittadini ragionevoli del mondo secondo un piano prestabilito, così non sembra potersi fare di essi una storia soggetta a un ordine sistematico, come potrebbe essere quella delle api o dei castori. Non si può reprimere un certo risentimento a vedere gli uomini operare sulla grande scena del mondo, e trovare talvolta una apparente saggezza in casi isolati, ma da ultimo nell'insieme un miscuglio di stoltezza, di infantile vanità, spesso anche di infantile malvagità e mania di distruzione, per cui non si sa alla fine qual concetto formulare della nostra specie così orgogliosa delle sue prerogative. Non vi è qui per il filosofo altra via d'uscita che di cercare, dal momento che non può presupporre negli uomini e nel complesso gioco della loro attività un loro proprio fine razionale, se in questo contraddittorio corso delle cose umane è possibile scoprire *un disegno della natura*, da cui si possa, da esseri che procedono senza un piano proprio, trarre ciò non ostante una storia che si svolga secondo un piano naturale determinato. Noi vogliamo vedere se ci riesce di trovare un filo conduttore di questa storia e vogliamo poi lasciare alla natura di far sorgere l'uomo che sia in grado di valutarla secondo questo principio direttivo. Così la natura ha prodotto un *Keplero*, che sottomise in maniera inattesa il corso eccentrico dei pianeti a leggi deter-

minate, e un *Newton*, che queste leggi spiegò con una causa naturale universale.

TESI PRIMA. – *Tutte le disposizioni naturali di una creatura sono destinate un giorno a svolgersi in modo completo e conforme al loro scopo.*

Ciò è confermato in tutti gli animali dall'osservazione così esterna come interna o analitica. Un organo che non dev'essere usato, un ordinamento che non raggiunge il suo scopo sono contraddizioni nella dottrina teleologica della natura. Poichè, se noi prescindiamo da questo principio fondamentale, non abbiamo più una natura regolata da leggi, ma un giuoco senza scopo, e il caso sconfortante regnerebbe in luogo della guida della ragione.

TESI SECONDA. – *Nell'uomo, che è l'unica creatura razionale della terra, le naturali disposizioni, dirette all'uso della sua ragione, hanno il loro completo svolgimento solo nella specie, non nell'individuo.*

La ragione in una creatura è un potere di estendere oltre i naturali istinti le regole e i fini dell'uso di tutte le sue attività; essa non conosce limiti ai suoi disegni. Però la ragione non agisce istintivamente, ma procede per tentativi, coll'esercizio e imparando, per elevarsi a poco a poco e passare da un grado di conoscenza ad un altro. Perciò ogni singolo uomo dovrebbe avere una vita smisuratamente lunga per apprendere l'uso completo di tutte le sue disposizioni naturali; ovvero, se la natura (come di fatto avviene) ha stabilito che la vita abbia durata breve, occorre una serie indefinita di generazioni che si trasmettano l'una all'altra i loro lumi per portare i germi insiti nella nostra specie a quel grado di sviluppo che corrisponda perfettamente al suo scopo. E questa età finale deve, almeno nell'idea dell'uomo, costituire la meta dei suoi sforzi, poiché altrimenti le disposizioni naturali dovrebbero in gran parte considerarsi vane e senza scopo e ne sarebbero distrutti tutti i princìpi pratici: e la natura, la cui saviezza è criterio di giudizio

per tutte le altre sue produzioni, solo nel caso dell'uomo farebbe credere di baloccarsi in un gioco infantile.

TESI TERZA. – *La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione.*

In altre parole, la natura non fa nulla di superfluo e non è prodiga nell'uso dei mezzi ai suoi fini. Essa diede all'uomo la ragione e, su di questa fondata, la libertà del volere, e con ciò ha dato un chiaro indizio della sua intenzione circa il modo di dotarlo. Egli cioè doveva esser guidato non dall'istinto e neppure essere fornito di conoscenza innata, ma doveva piuttosto tutto ricavare da se stesso. Le provvidenze relative al cibo, alle vesti, ai mezzi di difesa e sicurezza esterna (per i quali la natura non gli diede né le corna del toro, né gli artigli del leone, né i denti del cane, ma solo le mani), ogni divertimento che potesse rendere piacevole la vita, la stessa sua perspicacia e avvedutezza e perfino la buona disposizione del volere dovevano essere interamente opera sua. Pare che qui la natura si sia compiaciuta della sua massima economia e di aver commisurato le qualità animali dell'uomo strettamente, rigorosamente al bisogno supremo d'una esistenza iniziale, quasi volesse che l'uomo dall'estremo della barbarie si conquistasse col proprio lavoro la più grande abilità, l'interiore perfezione del pensiero e quindi, per quanto è possibile sulla terra, la felicità, in modo che egli ne avesse tutto il merito e non dovesse rendere grazie che a se stesso: e con ciò mirasse a destare in lui *la stima razionale di sé* più che non a procurargli un benessere. Infatti in questo corso di cose umane un gran numero di difficoltà attende l'uomo. Pare che la natura non si sia data la pena di farlo vivere bene, ma solo si preoccupi che egli si elevi con le sue fatiche tanto da rendersi degno, con la sua condotta, della vita e della felicità. Comunque rimane sempre sorprendente che le generazioni

anteriori sembrino solo affaticarsi per quelle che sopravvengono, per preparare ad esse un gradino da cui possano elevare l'edificio al quale la natura mira, e che quindi solo le generazioni posteriori sembrino dover avere la fortuna di abitare nell'edificio intorno a cui i loro predecessori (certo senza averne l'intenzione) lavorarono senza poter partecipare alla fortuna ch'esse hanno contribuito a creare. Ma per quanto misterioso ciò sia, pure è necessario, una volta ammesso che una specie animale debba esser dotata di ragione e, come classe di esseri razionali (che tutti muoiono, ma la cui specie è immortale), debba pervenire al pieno sviluppo delle sue disposizioni.

TESI QUARTA. – *Il mezzo di cui la natura si serve per attuare lo sviluppo di tutte le sue disposizioni, è il loro antagonismo nella società, in quanto però tale antagonismo sia da ultimo la causa di un ordinamento civile della società stessa.*

Io intendo qui col nome di antagonismo la *insocievole socievolezza* degli uomini, cioè la loro tendenza a unirsi in società, congiunta con una generale avversione, che minaccia continuamente di disunire questa società. È questa evidentemente una tendenza insita nella natura umana. L'uomo ha un'inclinazione *ad associarsi*, poiché egli nello stato di società si sente maggiormente uomo, cioè sente di poter meglio sviluppare le sue naturali disposizioni. Ma egli ha anche una forte tendenza a *dissociarsi*, poiché egli ha del pari in sé la qualità antisociale di voler tutto rivolgere solo al proprio interesse, per cui si aspetta resistenza da ogni parte e sa ch'egli deve da parte sua tendere a resistere contro altri. Questa resistenza eccita tutte le energie dell'uomo, lo induce a vincere la sua tendenza alla pigrizia e, spinto dal desiderio di onori, di potenza, di ricchezza, a conquistarsi un posto tra i suoi consoci, che egli certo non può *sopportare*, ma di cui non può neppure *fare a meno*. Per tal modo si compiono i primi veri passi dalla barbarie alla cultura, che consiste propriamente nel valore sociale dell'uomo; così a poco a poco tutte le capacità si sviluppano, si educa il gusto, si pongono mediante una continuata illuminazione le basi di

un modo di pensare, che col tempo trasforma in princìpi pratici le rozze disposizioni naturali verso una distinzione morale, e la società, da unione *patologica* forzata, può trasformarsi in un tutto *morale*. Senza la condizione, in sé certo non desiderabile, della insocievolezza, da cui sorge la resistenza che ognuno nelle sue pretese egoistiche deve necessariamente incontrare, tutti i talenti rimarrebbero in eterno chiusi nei loro germi in una vita pastorale arcadica di perfetta armonia, frugalità, amore reciproco: gli uomini, buoni come le pecore che essi menano al pascolo, non darebbero alla loro esistenza un valore maggiore di quello che ha questo loro animale domestico; essi non colmerebbero il vuoto della creazione rispetto al loro fine di esseri razionali. Siano allora rese grazie alla natura per la intrattabilità che genera, per la invidiosa emulazione della vanità, per la cupidigia mai soddisfatta di averi o anche di dominio! Senza di esse tutte le eccellenti disposizioni naturali insite nell'umanità rimarrebbero eternamente assopite senza svilupparsi. L'uomo vuole la concordia; ma la natura sa meglio di lui ciò che è buono per la sua specie: essa vuole la discordia. L'uomo vuol vivere comodamente e piacevolmente; ma la natura vuole che egli esca dallo stato di pigrizia e di soddisfazione inattiva, affronti dolori e fatiche per inventare ancora i mezzi onde liberarsi con la sua abilità anche da essi. Gli impulsi naturali che lo spingono a ciò, le fonti della insocievolezza e della generale rivalità sono causa di molti mali, ma questi però spingono a nuova tensione di sforzi, a un maggior sviluppo delle disposizioni naturali, e quindi rivelano l'ordine di un saggio Creatore e non la mano di uno spirito maligno che abbia guastato o rovinato per gelosia la magnifica opera dell'universo.

TESI QUINTA. – *Il più grande problema alla cui soluzione la natura costringe la specie umana è di pervenire ad attuare una società civile che faccia valere universalmente il diritto.*

Poiché solo nella società, e precisamente in quella società in cui si attui, da un lato, la massima libertà, e quindi un

generale antagonismo dei suoi membri e, dall'altro lato, la più rigorosa determinazione e sicurezza dei limiti di tale libertà affinché essa possa coesistere con la libertà degli altri: poiché, ripeto, solo in una società siffatta il supremo fine della natura, cioè lo sviluppo di tutte le facoltà, può essere nell'umanità raggiunto, la natura vuole ancora che l'umanità debba attuare da sé stessa così questi come tutti gli altri fini della sua destinazione. Perciò una società, in cui la libertà *sotto leggi esterne* vada congiunta nel piú alto grado possibile con un potere irresistibile, cioè una *costituzione civile* perfettamente *giusta*, è il compito supremo della natura nei riguardi della specie umana; poiché solo assolvendo e attuando tale compito la natura può raggiungere tutti gli altri suoi fini nei riguardi della nostra specie. A subire questo stato di coazione l'uomo, a cui pure la libertà senza limiti sarebbe così cara, è costretto dalla necessità, e precisamente dalla maggiore di tutte le necessità, quella di sottrarsi ai mali che gli uomini si recano a vicenda. Le loro tendenze fanno sì che essi non possano durare a lungo assieme in selvaggia libertà. Solo nel chiuso recinto della società civile anche siffatti impulsi dànno il migliore effetto, così come gli alberi in un bosco, per ciò che ognuno cerca di togliere aria e sole all'altro, si costringono reciprocamente a cercare l'una e l'altro al disopra di sé e perciò crescono belli e diritti, mentre gli alberi che in libertà e lontani tra loro mettono rami a piacere, crescono storpi, storti e tortuosi. Ogni cultura e arte, ornamento dell'umanità, il migliore ordinamento sociale sono frutti della insocievolezza, la quale si costringe da se stessa a disciplinarsi e a svolgere interamente i germi della natura con arte forzata.

TESI SESTA. – *Questo problema è ad un tempo il più difficile e quello che la specie umana impiega più tempo a risolvere.*

La difficoltà che anche la semplice idea di un tal compito pone subito davanti agli occhi, è questa: l'uomo è un animale che, se vive tra altri esseri della sua specie, *ha bisogno*

di un padrone. Egli abusa infatti della sua libertà in rapporto ai suoi simili e se in pari tempo, come essere razionale, vuole una legge che ponga limiti alla libertà di tutti, il suo egoistico istinto animale lo induce, quando può, ad eccettuarne se stesso. Egli ha quindi bisogno di un *padrone* che pieghi la sua volontà e lo obblighi ad obbedire a una volontà universalmente valevole, sotto la quale ognuno possa essere libero. Ma donde egli prenderà questo padrone? Da nessun altro luogo che dalla specie umana. Ma questo padrone è a sua volta un essere animale che ha bisogno di un padrone. Egli può fare come vuole; ma non si vede come possa crearsi un organo sovrano della pubblica giustizia che sia esso stesso giusto: tale organo può ricercarsi in una persona singola, o in un corpo di molte persone scelte a tale scopo. Comunque, ognuna di esse abuserà sempre della sua libertà, se non avrà sopra di sé chi eserciti su di essa il potere secondo le leggi. Il capo supremo dev'essere giusto *per se stesso* e tuttavia essere un *uomo*. Questo problema è quindi il più difficile di tutti e una soluzione perfetta di esso è impossibile: da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente diritto. Solo l'approssimazione a questa idea ci è imposta dalla natura *. E che essa sia anche l'ultima ad attuarsi nel tempo, risulta oltre tutto dal fatto che allo scopo si richiedono *giusti concetti* circa la natura di una costituzione possibile; una grande *esperienza*, conquistata con lunga pratica del mondo; soprattutto occorre una *buona volontà* disposta ad accogliere tale costituzione. Sono tre condizioni che solo difficilmente e comunque assai tardi e dopo molti infruttuosi tentativi possono travarsi riunite.

* Il compito dell'uomo è dunque molto complesso. Come ciò avvenga per gli abitanti di altri pianeti in rapporto alla loro natura, noi non sappiamo. Ma, se portiamo felicemente a termine questa missione imposta dalla natura, possiamo vantarci di occupare un posto non trascurabile nell'universo tra i nostri vicini. Forse tra questi ogni individuo può attuare pienamente la sua destinazione nella propria vita. Ma per noi le cose vanno altrimenti: solo la specie può sperare questo.

TESI SETTIMA. – *Il problema di instaurare una costituzione civile perfetta dipende dal problema di creare un rapporto esterno tra gli Stati regolato da leggi, e non si può risolvere il primo senza risolvere il secondo.*

Cosa serve adoperarsi a stabilire una costituzione civile conforme alla legge nei rapporti tra i singoli uomini, cioè provvedere all'ordinamento di un *ente collettivo*? Quella stessa insocievolezza, che obbligava gli uomini a darsi una costituzione, è di nuovo la causa per cui ogni comunità nei rapporti esterni, cioè come Stato in rapporto a Stati, si mantiene in libertà illimitata e quindi deve aspettarsi dagli altri i mali che opprimevano i singoli uomini e li costrinsero a entrare in uno stato civile regolato dal diritto. La natura pertanto si è valsa della discordia degli uomini, e perfino di quelle delle grandi società e di quegli speciali enti che sono i corpi politici, come di un mezzo per trarre dal loro inevitabile *antagonismo* una condizione di pace e di sicurezza; cioè essa, mediante la guerra, mediante gli armamenti sempre più estesi e non mai interrotti, per la miseria che da ciò deriva a ogni Stato, anche in tempo di pace, sospinge a tentativi dapprima imperfetti, e da ultimo, dopo molte devastazioni, rivolgimenti, e anche per il continuo esaurimento interno delle sue energie, spinge a fare quello che la ragione, anche senza così triste esperienza, avrebbe potuto suggerire: cioè di uscire dallo stato eslege di barbarie ed entrare in una federazione di popoli, nella quale ogni Stato, anche il più piccolo, possa sperare la propria sicurezza e la tutela dei proprii diritti non dalla propria forza o dalle proprie valutazioni giuridiche, ma solo da questa grande *federazione di popoli* (*foedus amphictyonum*), da una forza collettiva e dalla deliberazione secondo leggi della volontà comune. Per quanto chimerica questa idea possa apparire (e come tale fu derisa da un abate di Saint Pierre o da un Rousseau, forse perché essi la credevano di realizzazione troppo vicina [1]), certo è

1. Charles Irénée Castel, abate di Saint-Pierre (1658-1743), scrisse dopo la guerra di successione spagnuola un *Projet de paix perpétuelle* (Utrecht, 1713); il Rousseau ne pubblicò un estratto nel 1760.

che questa è l'inevitabile via di uscita dai mali che gli uomini si procurano a vicenda e che devono costringere gli Stati a quella stessa decisione (per quanto difficile essa possa riuscir loro) a cui l'uomo selvaggio non meno malvolentieri fu costretto: cioè rinunciare alla sua libertà brutale e cercare pace e sicurezza in una costituzione legale. Tutte le guerre sono quindi (non certo nell'intenzione degli uomini, ma in quella della natura) altrettanti tentativi per stringere nuovi rapporti tra gli Stati, per formare con la distruzione o almeno con lo smembramento dei vecchi, nuovi corpi politici, che a loro volta non possono mantenersi in sé, o gli uni accanto agli altri, e che perciò devono subire nuove, analoghe rivoluzioni, finché da ultimo, sia riordinando il meglio possibile la costituzione civile all'interno, sia con accordi e leggi comuni all'esterno, si costituisca una condizione di cose che, in modo analogo a una comunità civile, possa conservarsi da sé come un meccanismo automatico.

Discutere ora se dobbiamo aspettarci da un concorso di cause operanti a caso, come Epicuro crede, che gli Stati come le particelle della materia col loro fortuito urto tentino formazioni di ogni specie, le quali andranno a loro volta per nuovo urto distrutte, fino a che da ultimo, per effetto del *caso*, si costituirà un prodotto capace di mantenersi nella sua forma (evento fortunato, che assai difficilmente potrà avvenire): oppure se si debba piuttosto ammettere che la natura segua qui un corso regolare, tale da guidare a poco a poco la nostra specie dal grado inferiore dell'animalità al grado supremo della umanità, sia pure con arte propria, anche se estorta all'uomo, sviluppando in questo apparentemente barbaro disordine quelle originarie disposizioni in modo del tutto regolare: oppure, se meglio piace, ammettere che da tutte queste azioni e reazioni degli uomini non si produrrà nell'insieme nulla (almeno nulla di intelligente) e le cose rimarranno come sono sempre state, sicché non si può prevedere se la discordia, così naturale alla nostra specie, non prepari a noi, pur così civili, un abisso di mali dai quali andrà con barbarica devastazione distrutta questa stessa nostra civiltà con tutti i progressi culturali fin qui

raggiunti (un destino per cui non si può rimanere sotto il dominio del cieco caso, equivalente nel fatto alla libertà senza legge, senza ammettere sottostante ad esso un filo conduttore della natura legato ad una occulta sapienza); discutere questa questione sarebbe come a un dipresso discutere se sia ragionevole ammettere nei particolari una *finalità* nella costituzione della natura e poi ammettere nell'insieme *la mancanza di fini*. Pertanto ciò che la condizione deserta di finalità degli uomini barbari ha prodotto, di impedire cioè lo sviluppo di tutte le disposizioni naturali della nostra specie, finché l'esperienza dei mali a cui ciò li condannava non li obbligò a uscire da tale stato di barbarie, per entrare in una costituzione civile nella quale tutti quei germi potessero trovare sviluppo: questo stesso effetto produrrà anche la libertà selvaggia degli Stati già costituiti. Una siffatta libertà per l'impiego di tutte le forze della comunità negli armamenti, per le devastazioni susseguenti alle guerre e ancor più per la necessità di mantenersi costantemente in armi impedisce da un lato il pieno, progressivo sviluppo delle disposizioni naturali, dall'altro, per i mali che ne derivano, obbligherà la nostra specie a cercare una legge di equilibrio tra molti Stati per la loro stessa libertà antagonisti, e a stabilire un potere comune che a tale legge dia forza, così da far sorgere un ordinamento cosmopolitico di sicurezza pubblica che non sia immune da qualche pericolo, e ciò a impedire che le forze dell'umanità si assopiscano, ma d'altra parte non sia privo di un *principio di equilibrio* delle loro azioni e reazioni reciproche, per impedirne la distruzione. Prima che quest'ultimo passo, cioè questa federazione di Stati, sia compiuto, essendo ancora l'umanità solo a metà del suo sviluppo, la natura umana dovrà sostenere durissimi mali sotto l'ingannevole apparenza del benessere esteriore; e Rousseau non aveva torto a preferire lo stato selvaggio, sempreché si astragga da quest'ultimo stadio cui la nostra specie deve ancora elevarsi. Noi siamo in alto grado *colti* sotto l'aspetto dell'arte e della scienza; noi siamo *civili* fino alla noia in tutto ciò che riguarda le forme e le convenzioni sociali. Ma per considerarci già *moralmente*

progrediti ancora molto fa difetto. Infatti l'idea della moralità rientra ancora nella cultura, ma l'applicazione di questa idea intesa solo come rispetto del costume in ciò che riguarda il senso dell'onore e le convenienze sociali, costituisce ancora solo l'incivilimento. Ma fino a che gli Stati rivolgono tutte le loro energie in vani e violenti propositi di ingrandimento, ostacolando per tal modo di continuo i lenti sforzi dei loro cittadini tendenti a formare interiormente la loro educazione mentale, non prestando loro alcun aiuto, nulla vi è da aspettarsi di questo genere, poiché a ciò si richiede una lunga preparazione nel seno di ogni comunità per l'educazione dei proprii cittadini. Ogni bene, che non si inserisce in un sentimento moralmente buono, non è altro che mera apparenza e miseria brillante. In questa condizione rimarrà la specie umana finché non si sarà sforzata di uscire, nel modo che ho detto, dallo stato caotico dei suoi rapporti internazionali.

TESI OTTAVA. – *Si può considerare la storia della specie umana nel suo insieme come l'effettuazione di un occulto piano della natura per porre in essere una costituzione politica internamente (e a questo scopo anche esteriormente) perfetta, come l'unica condizione di cose in cui essa può pienamente sviluppare tutte le sue disposizioni in seno all'umanità.*

Questa è una conseguenza della precedente. Come si vede, la filosofia può anche avere il suo *millenarismo*: ma un fine millenaristico tale che alla sua attuazione può giovare anche solo l'idea di esso, sia pure molto lontana, e che perciò è tutt'altro che illusorio. Tutto si riduce a vedere se l'esperienza riveli qualcosa di un siffatto andamento del disegno della natura. Io affermo che *solo qualche piccolo dettaglio* si rivela, poiché il ciclo delle cose sembra esigere così lungo tempo prima di chiudersi, che dal poco di questo disegno che l'umanità ha attuato si può dedurre la linea del suo andamento e il rapporto delle parti col tutto con la stessa incertezza con cui da tutte le osservazioni astronomiche fin qui compiute siamo in grado di determinare il corso del

sole con l'intero esercito dei suoi satelliti nel grande sistema delle stelle fisse, anche se tuttavia dal principio universale della costituzione sistematica dell'universo e dal poco che si è osservato vi sia pur sempre una positiva certezza nel dedurre la realtà di un tale ciclo. Ma, anche tenuto conto dell'epoca lontanissima cui la nostra specie deve pervenire, la natura umana è cosiffatta da non appagarsi della sola certezza di poterla attendere. Massime nel caso nostro ciò può tanto meno accadere, in quanto sembra che per la nostra stessa struttura razionale noi potremmo affrettare per i nostri posteri l'avvento di questa età così felice. In vista di ciò anche i deboli indizi dell'avvicinamento ad essa diventano per noi molto importanti. Attualmente gli Stati sono già tra di loro in un rapporto così artificiosamente complicato, che nessuno Stato può trascurare la sua interna cultura senza perdere rispetto agli altri in forza e influenza, ragion per cui, anche se non vi è progresso, la conservazione di questo scopo della natura è sufficientemente assicurato dalle stesse mire egoistiche degli Stati. Si aggiunga che la libertà civile anche ora non può essere violata senza che non ne risentano danno tutte le attività, soprattutto il commercio, con conseguente diminuzione delle forze dello Stato nei rapporti esterni. Ora questa libertà va gradatamente estendendosi. Se si impedisce al cittadino di cercare il suo benessere con tutti i mezzi che a lui sembrano migliori, purché coesistano con la libertà degli altri, ne viene ostacolata la alacrità del lavoro comune e ne vengono nuovamente diminuite le energie del tutto. A misura quindi che le limitazioni all'attività personale saranno tolte, che a tutti sarà riconosciuta la libertà religiosa, si produrrà per gradi, pur con intervalli di illusioni e di fantasie, l'*illuminismo*, come un gran bene che la specie umana può derivare perfino dalle mire ambiziose di potenza dei suoi dominatori, anche se questi perseguono il loro esclusivo vantaggio egoistico. E questo illuminismo, e con esso anche una certa disposizione sentimentale che l'uomo illuminato non può fare a meno di avere nei riguardi del bene da lui afferrato appieno, deve progressivamente elevarsi fino ai troni e anche influire sulle

direttive fondamentali del governo. Ad esempio, sebbene ai nostri reggitori non sia avanzato denaro per gli istituti di educazione e per tutto ciò che nel mondo vi è di meglio, avendo già tutto messo in conto per la guerra futura, tuttavia essi troveranno il loro proprio vantaggio nel non ostacolare gli sforzi, anche se deboli e lenti, esercitati dal loro popolo in questo campo. Infine, la guerra stessa progressivamente diventa non solo un'impresa tanto complicata e incerta nel suo esito per ambe le parti, ma anche tanto aleatoria per il peso sempre crescente del debito pubblico (che è un nuovo ritrovato) la cui estinzione non è prevedibile, e perdippiù diventa tanto grande l'influenza che ogni sconvolgimento politico prodotto nella nostra parte nel mondo, per la connessione degli interessi, esercita su tutti gli altri Stati, che questi, sotto la spinta del loro proprio pericolo, anche se non costretti da una legge, si offrono come arbitri, e per tal modo tutto si prepara per una grande futura federazione di Stati, di cui le generazioni passate non ci hanno dato alcun esempio. Sebbene questa federazione di Stati appaia oggi soltanto abbozzata, comincia però a destarsi un presentimento in tutti i membri interessati alla conservazione del tutto, e ciò dà a sperare che, dopo qualche crisi rivoluzionaria di trasformazione, sorga finalmente quello che è il fine supremo della natura, cioè un generale *ordinamento cosmopolitico*, che sia la matrice, nella quale vengano a svilupparsi tutte le originarie disposizioni della specie umana.

TESI NONA. – *Un tentativo filosofico di costruire la storia universale secondo un disegno della natura, in vista della perfetta unione civile nella specie umana, deve ritenersi possibile e nel tempo stesso deve considerarsi mezzo efficace per affrettare questo fine della natura.*

È certamente un calcolo strano e all'apparenza assurdo voler redigere una *storia* secondo un'idea di ciò che dovrebbe essere il corso del mondo umano qualora esso dovesse adeguarsi a certi fini razionali: sembra che con un tal proposito si possa solo fare un *romanzo*. Ma se è lecito ammettere che

la natura, anche nel gioco della libertà umana, procede secondo un disegno e uno scopo finale, allora questa idea potrebbe anche riuscire utile; e sebbene noi siamo di vista troppo corta per penetrare il segreto meccanismo della struttura della natura, tale idea ci può però servire da filo conduttore per rappresentarci almeno nell'insieme come un *sistema* quello che altrimenti ci apparirebbe come un informe *aggregato* di azioni umane. E invero, se si comincia dalla storia greca (come quella da cui ogni altra storia più antica o contemporanea c'è stata conservata o deve essere almeno accreditata *), se si segue l'influenza di essa sulla formazione e decomposizione dello Stato *romano*, che assorbì lo Stato greco, e l'influenza, fino ai nostri giorni, dello Stato romano sui *barbari*, che lo distrussero, e se si aggiunge episodicamente la storia degli Stati di altri popoli, per quanto è venuta gradualmente a nostra conoscenza attraverso queste nazioni civili, si scoprirà un regolare progresso nella costituzione politica del nostro continente (che verosimilmente detterà un giorno leggi a tutti gli altri). Se poi ci limitiamo a considerare per ogni dove da un lato la costituzione civile con le sue leggi, dall'altro i rapporti tra gli Stati, in quanto quella e questi per il bene che contenevano servirono per un certo periodo di tempo alla potenza e alla gloria dei popoli (e con esse allo sviluppo delle arti e delle scienze), mentre le deficienze che contenevano contribuirono a rovinarli (pur rimanendo sempre un germe di cultura che, sempre più svilup-

* Solo un *pubblico colto*, che sia durato ininterrottamente dal suo principio fino a noi, può avvalorare la storia antica. Al di là tutto è « terra incognita »; e la storia dei popoli che vissero fuori del mondo greco può solo iniziarsi dal tempo in cui quei popoli entrarono in rapporto con esso. Ciò avvenne del popolo *ebreo* al tempo dei Tolomei con la traduzione greca della Bibbia, senza la quale scarsa fede si sarebbe data alle sue notizie *isolate*. Da questo momento (se tale inizio è stato debitamente stabilito) si può tener dietro alle sue narrazioni. E così di tutti gli altri popoli. La prima pagina di Tucidide, dice Hume [1], è l'unico principio di ogni vera storia.

1. Nell'XI dei suoi *Essays moral, political and literary* del 1741.

pandosi, attraverso ogni rivoluzione preparava un successivo e più alto grado di progresso), si scoprirà, come io credo, un filo conduttore, che non solo può giovare a chiarire il giuoco così complicato delle cose umane, o a presagire i futuri mutamenti politici degli Stati (un vantaggio questo che si è già ricavato dalla storia umana, anche quando non si scorgeva in essa altro che il prodotto incoerente di una libertà senza legge), ma anche (e ciò non si può fondatamente sperare senza il presupposto di un disegno della natura) si aprirà una visione confortante dell'avvenire, nella quale la specie umana apparirà in lontananza come se avesse finalmente raggiunto quella condizione di vita in cui tutti i germi posti in essa dalla natura potranno conseguire un perfetto sviluppo e la sua destinazione qui sulla terra sarà pienamente adempiuta. Una tale *giustificazione* della natura (o meglio della *Provvidenza*) non è affatto un motivo di poca importanza per scegliere un particolare punto di vista nella concezione dell'universo. Che giova infatti esaltare e far considerare l'eccellenza e la sapienza della creazione nel regno della natura irrazionale, se la parte del gran teatro della suprema sapienza, cioè la storia della specie umana, che contiene lo scopo di tutto questo, deve sempre rimanere un'eterna obiezione in contrario, che ci costringe a distogliere con risentimento i nostri occhi da tale spettacolo e, nel dubbio di arrivare mai a scoprire in esso un disegno perfetto e razionale, ci porta a sperare di trovarlo in un altro mondo?

Che con questa idea di una storia universale avente in certo qual modo un filo conduttore *a priori* io abbia voluto toglier di mezzo l'elaborazione della storia propriamente detta, concepita in maniera puramente *empirica*, sarebbe un fraintendere la mia intenzione. La mia è solo un'idea di ciò che una mente filosofica (che del resto dovrebbe conoscere assai bene la storia) potrebbe ancora tentare da un altro punto di vista. D'altra parte la cura dei particolari, per altro lodevole, con cui si scrive ora la storia del proprio tempo, deve portare ognuno naturalmente a chiedersi come i nostri tardi nipoti potranno abbracciare la quantità di fatti che

noi tra qualche secolo avremo tramandato loro. Certamente essi apprezzeranno la storia dei tempi più antichi, le cui fonti saranno per essi da lungo tempo estinte, solo dal punto di vista che li interesserà, cioè per valutare il grado in cui popoli e governi hanno favorito o contrastato le finalità cosmopolitiche. Senonché aver riguardo a ciò e nel tempo stesso indirizzare le mire ambiziose dei capi di Stato e dei loro ministri all'unico modo col quale possono tramandare glorioso ricordo di sé ai tempi più lontani, questo è ancora, oltre tutto il resto, un *piccolo* motivo per operare il tentativo di una tale storia filosofica.

III.

RISPOSTA ALLA DOMANDA: CHE COS'È L'ILLUMINISMO?

[1784]

L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. *Imputabile* a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza essere guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della *tua propria* intelligenza! È questo il motto dell'illuminismo.

La pigrizia e la viltà sono le cause per cui tanta parte degli uomini, dopo che la natura li ha da lungo tempo fatti liberi da direzione estranea (*naturaliter maiorennes*), rimangono ciò nondimeno volentieri per l'intera vita minorenni, per cui riesce facile agli altri erigersi a loro tutori. Ed è così comodo essere minorenni! Se io ho un libro che pensa per me, se ho un direttore spirituale che ha coscienza per me, se ho un medico che decide per me sul regime che mi conviene ecc., io non ho più bisogno di darmi pensiero di me. Non ho bisogno di pensare, purché possa solo pagare: altri si assumeranno per me questa noiosa occupazione. A persuadere la grande maggioranza degli uomini (e con essi tutto il bel sesso) che il passaggio allo stato di maggiorità è difficile e anche pericoloso, provvedono già quei tutori che si sono assunti con tanta benevolenza l'alta sorveglianza sopra i loro simili minorenni. Dopo di averli in un primo tempo istupiditi come fossero animali domestici e di avere con

ogni cura impedito che queste pacifiche creature osassero muovere un passo fuori della carrozzella da bambini in cui li hanno imprigionati, in un secondo tempo mostrano ad essi il pericolo che li minaccia qualora cercassero di camminare da soli. Ora questo pericolo non è poi così grande come loro si fa credere, poiché, a prezzo di qualche caduta, essi imparerebbero finalmente a camminare: ma un esempio di questo genere li rende paurosi e li distoglie per lo più da ogni ulteriore tentativo.

È dunque difficile per ogni singolo uomo lavorare per uscire dalla minorità, che è divenuta per lui una seconda natura. Egli è perfino arrivato ad amarla e per il momento è realmente incapace di valersi del suo proprio intelletto, non avendolo mai messo alla prova. Regole e formule, questi strumenti meccanici di un uso razionale, o piuttosto di un abuso delle sue disposizioni naturali, sono i ceppi di una eterna minorità. Anche chi riuscisse a sciogliersi da essi, non farebbe che un salto malsicuro sia pur sopra i più angusti fossati, poiché egli non avrebbe l'abitudine a siffatti liberi movimenti. Quindi solo a pochi è venuto fatto con l'educazione del proprio spirito di sciogliersi dalla minorità e camminare poi con passo più sicuro.

Al contrario, che un pubblico si illumini da sé è ben possibile e, se gli si lascia la libertà, è quasi inevitabile. Poiché in tal caso si troveranno sempre tra i tutori ufficiali della gran folla alcuni liberi pensatori che, dopo di avere scosso da sé il giogo della tutela, diffonderanno intorno il sentimento della stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni uomo a pensare da sé. Al riguardo è singolare vedere il pubblico, tenuto prima da essi sotto questo giogo, obbligarli poi a rimanervi, quando fosse stato liberato da quel giogo da quelli tra i suoi tutori che fossero essi stessi incapaci di ogni lume. Tanto è pericoloso seminare pregiudizi! Essi infatti finiscono per ricadere sui loro autori o sui successori dei loro autori. Forse una rivoluzione potrà bene determinare la caduta di un dispotismo personale e porre termine a un'oppressione avida di guadagno o di potere, ma non provocherà mai una vera riforma del modo di pen-

sare: piuttosto, nuovi pregiudizi serviranno al pari dei vecchi a guidare la gran folla di chi non pensa.

Senonché a questo illuminismo non occorre altro che la *libertà*, e la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di *fare pubblico uso* della propria ragione in tutti i campi. Ma io odo da tutte le parti gridare: — *Non ragionate!* — L'ufficiale dice: — Non ragionate, ma fate esercitazioni militari. — L'impiegato di finanza: — Non ragionate, ma pagate! — L'uomo di chiesa: — Non ragionate, ma credete! — Non vi è che un solo signore al mondo, che dice: — *Ragionate* fin che volete e su quel che volete, ma *obbedite*[1]. Qui è dovunque limitazione della libertà. Ma quale limitazione è d'impedimento all'illuminismo? Quale non lo è, anzi lo favorisce? Io rispondo: il *pubblico* uso della propria ragione deve esser libero in ogni tempo, ed esso solo può attuare l'illuminismo tra gli *uomini*: mentre l'*uso privato* della ragione può anche più spesso essere strettamente limitato, senza che ne venga particolarmente ostacolato l'illuminismo. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa come *studioso* davanti all'intero pubblico dei *lettori*. Chiamo invece uso privato della ragione quello che alcuno può farne in un certo impiego o funzione civile a lui affidata. Ora, per molte operazioni che si compiono nell'interesse della comunità, occorre una certa meccanicità, per cui alcuni membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo per concorrere ai fini comuni o almeno per non contrariarli, armonizzando la loro condotta con l'opera del governo. Qui senza dubbio non è permesso di ragionare, ma si deve obbedire. Ma in quanto questi membri della macchina governativa si considerano nello stesso tempo membri di tutta la comunità e della stessa società generale degli uomini, e quindi nella qualità di studiosi che cogli scritti si rivolgono a un pubblico nel senso proprio della parola, allora essi possono certamente ragionare senza ledere con ciò l'attività che spiegano come membri passivi del governo. Così sarebbe molto deplorevole che un ufficiale, a

1. Allude a Federico II il Grande, re di Prussia.

cui fu dato un ordine dal suo superiore, volesse in servizio pubblicamente ragionare sulla opportunità e utilità di questo ordine: egli deve obbedire. Ma non è giusto impedirgli in qualità di studioso di fare le sue osservazioni sugli errori commessi nelle operazioni di guerra e sottoporle al giudizio del suo pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare i tributi che gli sono imposti e un biasimo inopportuno di tali imposizioni, che devono essere da lui eseguite, può venire punito come uno scandalo (poiché potrebbe indurre a un rifiuto generale). Tuttavia egli non opera contro il dovere di cittadino se, come studioso, manifesta apertamente il suo pensiero sulla sconvenienza o anche sull'iniquità di queste imposizioni. Così un ecclesiastico è tenuto a insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità religiosa secondo la confessione della Chiesa da cui dipende, perché egli è stato assunto a questa condizione: ma come studioso egli ha piena libertà ed ha anche il compito di comunicare al pubblico tutti i pensieri, che un esame severo e coscienzioso gli ha suggerito circa i difetti di tale confessione, e di fare le sue proposte di riforma della religione e della Chiesa. E non vi è nulla in ciò che potrebbe offendere la coscienza, poiché ciò che egli insegna in conseguenza del suo ufficio, come funzionario della Chiesa, egli lo espone come qualcosa intorno a cui non ha la libertà di insegnare secondo quello che a lui sembra giusto; egli ha il compito di insegnare secondo ciò che gli è stato prescritto e nel nome di un altro. Egli dirà: la nostra Chiesa insegna questo o quello: queste sono le prove di cui essa si vale. Egli mostrerà allora tutta l'utilità pratica che alla sua comunità religiosa deriva dai princìpi che egli stesso non sottoscriverebbe con piena convinzione, ma al cui insegnamento egli può però impegnarsi, anche perché non è punto impossibile che in essi non si celi qualche verità, e comunque non vi è almeno in essi nulla che contraddica alla religione interiore. Ché, se credesse di trovarvi qualcosa che vi contraddica, egli non potrebbe esercitare la sua funzione con coscienza e dovrebbe dimettersi. L'uso pertanto che un insegnante ufficiale fa della propria ragione davanti alla sua comunità religiosa è solo

un *uso privato*, poiché tale comunità costituisce sempre una riunione domestica, per grande che sia; e sotto questo rapporto egli, come prete, non è libero, e non può neppure esserlo, poiché esegue un ordine che gli viene da altri. Invece, come studioso che parla con gli scritti al pubblico propriamente detto, cioè al mondo, l'ecclesiastico, nell'*uso pubblico* della propria ragione, gode di una libertà illimitata di valersi della sua propria ragione e di parlare in persona propria. Che i tutori del popolo nelle cose spirituali debbano a loro volta rimanere sempre minorenni, è un'assurdità che tende a perpetuare altre assurdità.

Ma una società di ecclesiastici, quale sarebbe una assemblea ecclesiastica o una « classe venerabile » (come da sé si chiama presso gli Olandesi), non avrebbe il diritto di obbligarsi per giuramento a un certo simbolo immutabile per esercitare in tal modo sopra ciascuno dei suoi membri e, a loro mezzo, sul popolo una tutela continua e anche di eternarla? Io dico che ciò è affatto impossibile. Un tale contratto, che finirebbe per impedire per sempre ogni ulteriore progresso illuministico dell'umanità, è assolutamente nullo e di nessun effetto, anche se dovesse essere sanzionato dal potere sovrano, dai parlamenti e dai più solenni trattati di pace. Un secolo non può impegnarsi e giurare di porre la generazione successiva in una condizione che la metta nella impossibilità di estendere le sue conoscenze (soprattutto se tanto necessarie), di liberarsi dagli errori e soprattutto di progredire nell'illuminismo. Ciò sarebbe un crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progresso, e quindi le generazioni successive sono perfettamente nel diritto di respingere quelle convenzioni come non autorizzate ed empie. La pietra di paragone di ciò che può imporsi a un popolo come legge è nella questione: se un popolo potrebbe imporre a se stesso una tale legge. Ora ciò potrebbe anche essere possibile, nell'attesa di una legge migliore, temporaneamente e per stabilire un certo ordine, purché si lasci libero ogni cittadino, soprattutto l'uomo di Chiesa, nella sua qualità di studioso, di fare le sue osservazioni pubblicamente,

cioè mediante scritti, sui difetti della istituzione vigente. Frattanto l'ordinamento costituito si manterrà sempre in vigore, fino a che le nuove vedute in questa materia non abbiano raggiunto nel pubblico tanta diffusione e credito, che i cittadini coll'unione dei loro voti (anche se non di tutti) siano in grado di presentare al sovrano la proposta di prendere la difesa di quelle comunità che fossero d'accordo per un mutamento in meglio della costituzione religiosa secondo le loro idee, senza pregiudizio di quelli che intendessero rimanere nell'antica costituzione. Ma concertarsi per mantenere in vita una costituzione religiosa immutabile, che nessuno possa pubblicamente porre in dubbio, anche solo entro i limiti della durata di vita di un uomo, e con ciò arrestare per un certo periodo di tempo il cammino dell'umanità verso il suo miglioramento e renderlo vano e per ciò stesso dannoso alla posterità, non è assolutamente permesso. Un uomo può certamente per la propria persona e anche solo per un certo tempo differire di illuminarsi su ciò che a lui incombe di sapere: ma rinunciarvi per sé, e più ancora per la posterità, è violare e calpestare i sacri diritti dell'umanità. Ora, ciò che un popolo non può decidere per sé, lo può ancor meno un monarca per il popolo, poiché la sua autorità legislativa si fonda sul fatto che egli riassume nella sua volontà, la volontà generale del popolo. Purché egli provveda a che ogni vero o presunto miglioramento non contrasti con l'ordinamento civile, egli può per il resto lasciare i suoi sudditi liberi di fare quel che credono necessario per la salvezza della loro anima. Ciò non lo riguarda affatto, e solo deve preoccuparsi di impedire che l'uno non ostacoli con la violenza l'altro nel lavorare con tutti i mezzi che sono in suo potere in vista dei proprii fini e per soddisfare alle sue esigenze. Egli reca offesa alla sua stessa maestà intervenendo in queste cose e sottoponendo al controllo del governo gli scritti nei quali i suoi sudditi mettono in chiaro le loro idee, sia che egli ciò faccia invocando il suo potere sovrano ed esponendosi al rimprovero: *Caesar non est supra*

grammaticos [1], sia, e ancor più, se egli abbassa il suo potere supremo tanto da sostenere il dispotismo spirituale di qualche tiranno nel suo Stato contro tutti gli altri suoi sudditi.

Se ora si domanda: — Viviamo noi attualmente in una età illuminata? — dobbiamo rispondere: — No, bensì in un'età di illuminismo. — Come stanno ora le cose, la condizione in base alla quale gli uomini presi in massa siano già in grado, o anche solo possano esser posti in grado di valersi sicuramente e bene del loro proprio intelletto nelle cose della religione, senza la guida di altri, è ancora molto lontana. Ma abbiamo evidenti segni che essi abbiano aperto il campo per lavorare a emanciparsi da tale stato e che gli ostacoli alla diffusione del generale illuminismo o all'uscita da una minorità a loro stessi imputabile diminuiscano a poco a poco. Sotto questo aspetto questa età è l'età dell'illuminismo, o il secolo di *Federico*.

Un principe che non crede indegno di sé dire che considera come un dovere di nulla prescrivere agli uomini nelle cose di religione, ma di lasciare loro in ciò piena libertà: che quindi respinge da sé anche il nome orgoglioso della *tolleranza*, è lui stesso illuminato e merita dal mondo e dalla posterità riconoscente di essere lodato come colui che primo emancipò la specie umana dalla minorità, almeno da parte del governo, e lasciò libero ognuno di valersi della sua propria ragione in tutto ciò che è affare di coscienza. Sotto di lui venerandi ecclesiastici, senza pregiudizio del loro dovere d'ufficio, possono liberamente e pubblicamente, in qualità di studiosi, sottoporre all'esame del mondo i loro giudizi e le loro vedute, anche se deviano qua e là dal simbolo tradizionale; a più forte ragione può fare ciò ogni altro che non è limitato da nessun dovere d'ufficio. Questo spirito di libertà si estende fuori, anche là dove esso deve lottare contro ostacoli esterni suscitati da un governo che fraintende se stesso. Poiché Federico offre un chiaro esempio che non vi

1. La frase deriva, non però testualmente, dal racconto di Svetonio (*De illustribus grammaticis*, cap. 22) o di Dione Cassio (*Historiae*, 57, 17), che riferiscono una risposta data a Tiberio dal grammatico e purista Marco Pomponio Marcello.

è nulla a temere dalla libertà per la pace pubblica e la concordia della comunità. Gli uomini si adoperano da sé per uscire a poco a poco dalla barbarie, purché non si lavori intenzionalmente a mantenerli in essa.

Io ho posto particolarmente nella *materia religiosa* il punto culminante dell'illuminismo, che rappresenta l'uscita degli uomini dallo stato di minorità che è a loro stessi imputabile, poiché in fatto di arti e di scienze i nostri reggitori non hanno alcun interesse a esercitare la tutela sopra i loro sudditi. Oltre a ciò la minorità in materia religiosa è fra tutte le forme di minorità la più dannosa ed anche la più umiliante. Ma il modo di pensare di un sovrano che favorisce la libertà religiosa va ancora oltre, poiché egli vede che, anche nei riguardi della *legislazione*, non si corre pericolo a permettere ai sudditi di far uso *pubblico* della loro ragione e ad esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra una migliore costituzione, criticando liberamente quella esistente. Noi abbiamo di ciò uno splendido esempio, e anche in ciò nessun monarca ha superato quello che noi veneriamo.

Ma è pur vero che solo colui che, illuminato egli stesso, non ha paura delle tenebre e contemporaneamente dispone a garanzia della pubblica pace d'un esercito numeroso e ben disciplinato, può enunciare ciò che una piccola repubblica non può arrischiarsi di dire: — Ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite! — Si rivela qui uno strano, inatteso corso delle cose umane. Considerato questo corso in grande, tutto in esso appare quasi paradossale. Un più alto grado di libertà civile sembra favorevole alla libertà dello *spirito* del popolo, ma pone però ad esso limiti invalicabili. Un grado minore di libertà civile, al contrario, offre allo spirito un campo in cui esso può svilupparsi con tutte le sue forze. Quando dunque la natura ha sviluppato sotto questo duro involucro il germe di cui essa prende così tenera cura, cioè la tendenza e la vocazione al *libero pensiero*, allora questa tendenza e vocazione reagiscono sul modo di sentire del popolo (per cui questo diventa a poco a poco sempre più capace della *libertà*

di agire) e da ultimo anche sui princìpi del *governo*, che finisce per comprendere che è per lui vantaggioso trattare l'uomo, che ormai è *più che una macchina*, in modo conforme alla sua dignità *.

Königsberg in Prussia, 30 settembre 1784

* Nelle « Notizie settimanali » di Büsching [1] del 13 settembre leggo oggi, 30 dello stesso, l'annuncio della « Rivista mensile di Berlino » di questo mese, in cui è pubblicata la risposta del signor Mendelssohn alla medesima questione. Non l'ho ancora avuta tra le mani; altrimenti essa avrebbe tenuto indietro la presente, che ora non vale ad altro che a testimoniare fino a qual punto il caso può realizzare una concordanza di pensieri.

1. Anton Friedrich Büsching (1724-1793), geografo, storico e pubblicista, diresse la rivista qui menzionata da Kant (« Wöchentliche Nachrichten von neun Landkarten und Büchern »), pubblicata a Berlino dal 1773 al 1786. Sull'articolo di Mendelssohn poco sotto citato cfr. la *Nota storica* (p. 81).

IV.

RECENSIONE DI:
J. G. Herder, « Idee sulla filosofia della storia dell'umanità », parte I e II, Riga e Lipsia, 1784-1785.

[1785]

I.

[Recensione della parte I].

Lo spirito del nostro autore [1], eloquente e pieno d'ingegno, si rivela in quest'opera nella sua ben nota originalità. Lo scritto, come altri usciti dalla sua penna, non può giudicarsi secondo la solita misura. Il suo genio non si è limitato a raccogliere idee dal vasto campo delle scienze e delle arti per congiungerle con altre suscettibili di essere divulgate, ma le ha trasformate (per usare un'espressione da lui mutuata) secondo una certa legge di *assimilazione*, in forma a lui propria, nel suo specifico modo di pensare, e perciò esse notevolmente si distinguono da quelle di cui altri spiriti si nutrono e crescono (p. 292) e che meno si prestano ad essere comunicate. Ne segue che, forse, quella che per lui è la filosofia della storia dell'umanità può avere un significato affatto diverso da quello che comunemente con questo nome si intende: non cioè una precisione logica nella determinazione dei concetti o una scrupolosa distinzione e dimostrazione dei princìpi, ma un rapido sguardo d'insieme, una pronta sagacia nello scoprire analogie, e nel-

1. Johann Gottfried Herder (1744-1803) pubblicò la parte I (libri I-V) delle sue *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* a Riga e Lipsia, presso l'editore Hartknoch, nel 1784. La parte II (libri VI-X) apparve nel 1785. La parte III (libri XI-XX), pubblicata nel 1787, non venne più recensita da Kant.

l'uso di esse un'ardita forza immaginativa congiunta con l'abilità di cogliere il suo oggetto, mantenuto sempre in una oscura lontananza, attraverso sentimenti e sensazioni che, come manifestazioni di un grande contenuto speculativo o come accenni pieni di significato, fanno presumere di sé più di quanto certo una fredda valutazione vi troverebbe. E poiché la libertà nel pensare (che qui si riscontra in larga misura), quando è esercitata da un fertile ingegno, offre sempre materia al pensiero, noi vogliamo cercare di estrarre dal complesso delle idee dell'autore, se ci è possibile, le più importanti e caratteristiche, ed esprimerle con le sue stesse parole, per poi da ultimo fare alcune osservazioni d'insieme.

Il nostro autore si propone anzitutto di ampliare la prospettiva per indicare all'uomo il suo posto tra gli altri abitatori dei pianeti del nostro sistema solare, e dalla condizione mediana non svantaggiosa del nostro pianeta deduce che « dobbiamo far calcolo su un'intelligenza terrestre non più che mediocre e inoltre su una virtù umana ancora più incerta. Ma poiché i nostri pensieri e le nostre facoltà provengono evidentemente solo dalla nostra organizzazione terrestre e tendono a mutarsi e a trasformarsi fino alla purezza e finezza massima consentita dalla nostra creazione e poiché, se l'analogia può esserci di guida, la stessa cosa accadrà in altri astri, questa intelligenza e questa virtù lasciano presumere che l'uomo, al pari degli abitatori di questi astri, abbia come meta non solo di intraprendere una peregrinazione su più di una stella, ma forse anche di entrare in rapporti con tutte le creature pervenute a maturità in così numerosi e diversi mondi fratelli » [lib. I, 2]. Di qui l'autore passa a considerare le rivoluzioni che precedettero la generazione degli uomini: « Prima che la nostra aria, la nostra acqua, la nostra terra fossero generate, fu necessario che molteplici fili (*stamina*) si dissolvessero e precipitassero gli uni negli altri; e le molteplici specie della terra, dei minerali, dei cristalli e tutte le forme di organizzazione, dalle conchiglie alle piante, agli animali e infine all'uomo, quante dissoluzioni e rivoluzioni dell'uno nell'altro non presuppongono esse?... L'uomo, il figlio di tutti gli elementi e di

tutti gli esseri, il loro compendio più completo e il fiore della creazione, non poteva essere che l'ultimo beniamino della natura, alla cui formazione e accoglimento dovettero precedere molti sviluppi e rivoluzioni » [lib. I, 3].

Nella forma sferica della terra l'autore trova un motivo di meraviglia per l'unità che essa presenta in tutte le sue immaginabili varietà: « Chi, avendo preso in seria considerazione questa figura, non sarebbe portato a convertire il mondo a un'unica, rigida fede in filosofia e in religione o a trucidare con cieco, se pur santo zelo? » [lib. I, 4]. Così pure l'obliquità dell'eclittica offre all'autore occasione di far considerazioni sul destino umano: « Sotto il nostro sole che cammina obliquo tutto l'operare umano è compreso nel periodo di un anno ». La conoscenza più approfondita dell'atmosfera e perfino l'influenza dei corpi celesti su di essa, quando sarà meglio conosciuta, sembra ripromettere all'autore una grande influenza sulla storia dell'umanità. Nel capitolo [6], che tratta della distribuzione della terra e del mare, la struttura terrestre è assunta a spiegare la diversità della storia dei popoli: « L'Asia è così uniforme negli usi e nei costumi come è compatta nel territorio: invece il piccolo Mar Rosso divide già i costumi e ancor più li divide il piccolo Golfo Persico: ma i molti laghi, le montagne, i fiumi dell'America e la terraferma non ebbero senza motivo così grande estensione in plaghe temperate, e la struttura dell'antico continente è stata dalla natura costituita diversamente che nel nuovo mondo con riguardo alla prima residenza degli uomini [1] ». Il secondo libro si occupa dell'organizzazione degli enti sulla terra a cominciare dal granito, sul quale agirono luce e calore, un'aria e un'acqua grevi, e forse trasformarono la felce in terra calcarea in cui si formarono i primi esseri viventi del mare, gli esseri difesi dal guscio. La vegetazione si inizia in seguito... Paragone della formazione dell'uomo con quella delle piante e dell'amore della specie nel primo con la fioritura delle seconde. Utilità

1. Il passo di Herder risulta trascritto da Kant con varie inesattezze forse per errore di stampa.

del regno vegetale nei riguardi dell'uomo. Regno animale. Mutamento degli animali e dell'uomo secondo i climi. Quelli del vecchio mondo sono imperfetti. « Le classi degli esseri creati si estendono a misura che differiscono dall'uomo: sono invece tanto meno numerose quanto più a lui si avvicinano... In tutte si riscontra una forma fondamentale, una struttura simile. Per questi trapassi è verosimile che negli esseri marini, nelle piante e forse nelle *cosiddette specie estinte* possa dominare un'unica e medesima struttura, ma infinitamente più rozza e confusa. All'occhio dell'Essere eterno, che vede tutte le cose in un sol tutto indivisibile, può essere che la forma della particella di ghiaccio, quando esso si produce, e del fiocco di neve che in esso si forma, abbia ancor sempre un rapporto analogo colla formazione dell'embrione nel seno materno... L'uomo è tra gli animali una creatura centrale, cioè la forma più perfetta, che riunisce in sé *i caratteri di tutte le specie* nella sintesi più elevata... Nell'aria, al fondo delle acque, sulle altezze e negli abissi io vedo gli animali avanzare verso l'uomo e passo passo avvicinarsi alla sua forma ». Questo libro conchiude: « Rallégrati, o uomo, del tuo stato e stùdiati, nobile essere centrale, in tutto ciò che vive intorno a te » [lib. II, 4].

Il terzo libro confronta la struttura delle piante e degli animali con l'organizzazione degli uomini. Noi non possiamo seguire qui l'autore, poiché utilizza al suo fine le considerazioni del naturalista. Diamo solo alcuni risultati: « Mediante certi organi la creatura, sciogliendosi dalla morta vita delle piante, si eleva fino a produrre stimoli attivi, dalla cui somma e diffusione per delicati canali si genera il tramite della sensazione. Il risultato degli stimoli è l'*impulso*: il risultato della sensazione è il *pensiero*: un processo eterno della creazione organica che fu posto in ogni essere vivente » [lib. III, 1]. L'autore non si riferisce a germi, ma ad una forza organica comune agli animali e alle piante. Egli scrive: « Come la pianta è vita organica, così anche il polipo è vita organica. Vi sono pertanto molte forze organiche, la forza della vegetazione, degli stimoli muscolari, della sensazione. Quanto più numerosi e delicati sono i nervi, quanto

più voluminoso è il cervello, tanto più intelligente diventa la specie. *L'anima degli animali* è la somma di tutte le forze operanti in una organizzazione » [lib. III, 2] e l'istinto non è una particolare forza naturale, ma è la direzione che la natura ha dato a tutte quelle forze mediante la propria temperie. Quanto più il principio organico della natura (che noi vediamo ora dar forma alla pietra, ora capacità di sviluppo alla pianta, ora *sensazione*, ora *libera iniziativa*, ma che nel fondo è un'unica e medesima forza organica distribuita in molti e diversi membri), ha in se stesso un suo proprio mondo, tanto più la forza dell'istinto si affievolisce e si inizia un proprio libero uso dei sensi e delle membra (come negli uomini) [lib. III, 4].

Infine viene l'autore a trattare di ciò che costituisce l'essenziale differenza naturale dell'uomo: « La statura eretta dell'uomo non è naturale che a lui *solo*: ma questa forma di organizzazione è comune a tutta la sua specie e ne è il carattere distintivo ». All'uomo non fu data la statura eretta perché era destinato alla ragione, ma esso divenne ragione per la sua statura eretta, come effetto naturale di quella stessa disposizione che era necessaria per farlo camminare semplicemente eretto. « Consideriamo con occhi riconoscenti in questa sacra opera d'arte il beneficio che fece della nostra razza una specie veramente umana; consideriamo con ammirazione qual nuova organizzazione di forze cominci con la statura eretta dell'umanità e come solo per essa l'uomo diventi uomo » [lib. III, 6].

Nel quarto libro l'autore svolge questo punto: « Che cosa manca all'essere simile all'uomo (alla scimmia) per cui essa non divenne uomo? » E perché questi lo diventò? Lo diventò per la formazione della testa conforme *alla statura eretta*, per l'organizzazione interna ed esterna tendente al punto di gravità perpendicolare. La scimmia ha tutte le parti del cervello che ha l'uomo, ma essa le ha secondo la forma del suo cranio in una posizione volta all'indietro, e tale posizione essa ebbe perché la sua testa fu formata con un altro angolo e non per l'andatura eretta. Perciò tutte le sue forze organiche operarono altrimenti. « Leva quindi

gli occhi al cielo, o uomo, e rallègrati, tremando, per il tuo immenso privilegio, che il Creatore del mondo ha collegato a un principio così semplice quale è quello della tua statura eretta [lib. IV, 1]... Innalzato al di sopra della terra e delle erbe, non domina più l'odorato, ma la vista [lib. IV, 3]... Con l'andatura eretta l'uomo divenne un'opera d'arte, egli ebbe libere e industriose mani: solo con l'andatura eretta trovò luogo il vero linguaggio umano. Teoreticamente e praticamente la ragione non è altro che qualcosa di appreso in un secondo tempo, *proporzione* e direzione acquisite delle idee e delle forze per cui l'uomo fu formato in virtù della sua organizzazione e del suo genere di vita » [lib. IV, 4]. E ora la libertà: « L'uomo è il primo essere libero della creazione: egli sta eretto ». Il pudore: « Esso dovette presto svilupparsi causa la statura eretta ». La natura umana non è soggetta ad alcuna particolare differenziazione: « Donde questo? Dalla sua statura eretta, da null'altro... L'uomo è fatto per l'umanità: indole pacifica, amore della specie, simpatia, amore materno sono un prodotto dell'umanità della sua statura eretta. La norma della giustizia e della verità si fonda sulla statura eretta dell'uomo: questa lo dispone anche alla dignità. La religione è l'umanità suprema; l'animale curvo sente confusamente; Dio innalza l'uomo tanto, che esso, senza saperlo e volerlo, investiga le cause delle cose e trova Dio, grande legame di tutte le cose. Ma la religione esprime speranza e fede nell'immortalità » [lib. IV, 4-7].

Di quest'ultima parla il libro quinto: « Dalla pietra ai cristalli, da questi ai metalli, dai metalli alle piante, da queste agli animali, dagli animali all'uomo, noi abbiamo veduto elevarsi la forma dell'organizzazione e con essa si moltiplicano le forze e gli impulsi della creatura per congiungersi da ultimo nella forma dell'uomo, nella misura in cui questa li poteva comprendere » [lib. V, 1]. « Attraverso questa serie di esseri noi abbiamo osservato una somiglianza delle forme fondamentali che si avvicinavano sempre più alla forma umana: e analogamente per le forze e gli impulsi... Per ogni essere, secondo il fine naturale che deve perseguire, fu anche stabilita la durata della vita... Quanto più un essere

è organizzato, tanto più la sua struttura deriva dai regni inferiori un maggior numero di elementi. L'uomo è un compendio del mondo: calcare, terra, sali, acidi, oli, acqua, le forze vegetative, stimolatrici e sensorie sono organicamente combinate nella sua sostanza... Da ciò siamo portati ad ammettere un regno invisibile di forze, che presenta tanta connessione nella serie dei fenomeni, tante gradazioni nel suo progressivo sviluppo, quanto il regno visibile delle creature... Questo ha un'importanza decisiva per l'immortalità delle anime, e non solo per questo, ma per l'indistruttibilità di tutte le forze attive e viventi del mondo creato. La forza non può venir meno, l'organo solo può andare distrutto. Tutto ciò che l'Essere che vivifica i mondi chiama alla vita, vive: tutto ciò che agisce, agisce eternamente nel suo tutto eterno » [lib. V, 1]. Questi princìpi non vengono sottoposti a esame, « poiché non è qui il luogo adatto ». In verità, « noi vediamo nella materia forze tanto simili alle spirituali, che una piena opposizione e contraddizione tra le due entità, certo molto diverse, dello spirito e della materia, anche se non è in se stessa contraddittoria, tuttavia appare affatto indimostrata... Nessun occhio ha veduto germi preformati. Se si parla di un sistema di *epigenesi*, si parla impropriamente, quasiché l'organo si accrescesse dall'esterno. La *genesi* è l'effetto di forze *interiori*, per le quali la natura ha preparato una massa ch'esse plasmano e in cui esse devono rendersi visibili. Non è la nostra ragione che ha costruito il nostro corpo, ma il dito di Dio, l'azione delle forze organiche ». Ciò significa: « 1. Forze e organi sono intimamente legati tra loro senza essere un'unica e identica cosa; 2. Ogni forza opera in armonia col suo organo, poiché essa lo ha plasmato e se lo è assimilato solo per servirsene a manifestare la propria essenza; 3. Quando l'involucro si rompe, la forza ad esso preesistente, sebbene in una condizione inferiore, ma pur sempre organica, sopravvive ». Dopo ciò dice l'autore ai materialisti: « Supponete che la nostra anima sia in origine identica a tutte le forze della materia, degli stimoli, del movimento e della vita e ch'essa agisca solo in una sfera più elevata, in una organizzazione più pura e più

perfetta; si dovrà per questo ammettere che possa venir meno anche soltanto una forza del movimento e dello stimolo? E queste forze inferiori sono esse una sola e identica cosa con i loro organi? » [lib. V, 2]. Dall'insieme del discorso si deduce che si tratta solo di un processo graduale: « Il genere umano si può considerare la confluenza delle forze organiche inferiori, che in esso dovettero germogliare per plasmare l'umanità » [lib. V, 3].

Che l'organizzazione umana si svolga in un regno di forze spirituali è così dimostrato: « 1. Il pensiero è interamente distinto dalla cosa di cui il senso gli rivela l'esistenza. Tutte le esperienze sull'origine del pensiero sono dimostrazione di effetti di una essenza certo organica, ma autonoma per sua natura, operante secondo le leggi dell'associazione psichica; 2. Come il corpo si sviluppa col nutrimento, così l'anima con le idee, e noi osserviamo qui le stesse leggi dell'assimilazione, dell'accrescimento, della riproduzione. In breve, si forma in noi un uomo spirituale e interno, che ha una sua propria natura e che usa il corpo solo come strumento... La più chiara coscienza, questa sublime prerogativa dell'anima umana, si è venuta formando in modi spirituali attraverso l'umanità » [lib. V, 4]. Se noi ben comprendiamo, l'autore vuol dire che l'anima si è formata da forze spirituali sviluppatesi a poco a poco. « La nostra umanità non è che una fase di preparazione, il bocciolo di un fiore futuro... La natura getta via passo passo ciò che non è nobile e costruisce ciò che è spirituale, affina in crescente misura ciò che è già affinato, ragion per cui possiamo sperare dalla sua mano di artefice che anche il bocciolo della nostra umanità si riveli nella [futura] esistenza nella sua propria, autentica e divina forma umana » [lib. V, 5].

Si conclude con l'affermazione: « Lo stato presente dell'uomo è verosimilmente il vincolo che unisce due mondi... Se l'uomo è l'anello ultimo e più elevato che chiude la catena dell'organizzazione terrestre, esso inizia per ciò stesso, quale suo membro infimo, la catena di una specie di creature di un ordine superiore, servendo così di legame tra due sistemi contigui e congiunti della creazione... Esso rappresenta due

mondi in una volta e ciò costituisce la dualità apparente della sua essenza... La vita è un combattimento e non si ottiene che difficilmente la ghirlanda pura e immortale dell'umanità... I nostri fratelli dei gradi più alti ci amano certamente più di quanto possiamo desiderarli e amarli noi, poiché essi vedono il nostro stato più chiaramente e forse ci aiutano a renderci partecipi della loro felicità... Non ci si può ben rendere conto come lo stato futuro sia così lontano dal presente e abbia con esso così poca comunicazione, come la parte animale dell'uomo potrebbe esser portata a credere; ma allora il linguaggio e la scienza primitiva, senza una guida superiore, appaiono inspiegabili... Anche in tempi posteriori i più grandi effetti sulla terra si produssero per circostanze inesplicabili: le stesse malattie furono spesso loro strumento, poiché, quando un organo nell'ambito abituale della vita terrestre diventa inutile, sembra naturale che la instancabile forza interiore accolga impressioni di cui un organismo non soggetto a interventi dall'esterno non sarebbe stato capace... Però l'uomo non deve investigare sulla sua condizione futura, ma deve solo credere in essa ». (Ma se egli crede di poter penetrare in essa, come si può impedirgli di cercare di far uso di questa facoltà?) « Comunque è certo che in ogni sua forza si cela una infinità; anche le forze dell'universo sembrano celarsi nell'anima, ed essa abbisogna solo di un organismo o di una serie di organismi per poterle porre in attività e in esercizio... Così come il fiore venne alla luce a conchiudere, con la sua forma eretta, il regno delle inanimate creature sotterranee, così l'uomo si erge diritto, a sua volta, su tutti gli animali che guardano chini la terra. Con lo sguardo al cielo e con le mani levate l'uomo sta come un figlio che, nella sua casa, aspetti la chiamata del Padre » [lib. V, 6].

II.

Aggiunta

L'idea e l'intuizione finale di questa prima parte di un'opera che, a quanto sembra, consta di molti volumi,

sta nel voler dimostrare, evitando ogni indagine metafisica, la natura spirituale dell'anima umana, la sua persistenza e il suo progredire verso la perfezione per analogia con le formazioni naturali della materia e soprattutto di quella organizzata. A questo scopo vengono assunte delle forze spirituali tali da costituire come un regno invisibile della creazione, del quale la materia sarebbe solo il materiale di costruzione e che conterrebbe la forza vivente che tutto organizza; lo schema perfetto di questa organizzazione sarebbe l'uomo, al quale si avvicinano tutte le creature terrestri dal grado più basso; e solo per questa organizzazione perfetta, di cui la condizione caratteristica è il camminare eretto dell'animale, si ebbe l'uomo, la cui morte non potrebbe mai terminare il progresso e lo sviluppo già prima rivelatosi in modo particolareggiato in tutte le forme dell'organizzazione, ma piuttosto farebbe sperare in un progresso della natura verso operazioni anche più perfette e delicate, per spingere e innalzare con ciò l'uomo a gradi futuri di vita anche più alti, e così all'infinito. Il recensente deve confessare che egli non comprende queste conclusioni derivate dall'analogia colla natura, anche se egli volesse concedere quella gradazione continua delle sue creature, unitamente alla regola di essa, cioè l'approssimazione all'uomo. Infatti si tratta di esseri *diversi*, che occupano i vari gradi di un'organizzazione che va sempre più perfezionandosi. Quindi da una siffatta analogia si potrebbe solo conchiudere che *in qualche altro luogo*, forse in qualche altro pianeta, vi sono esseri che occupano rispetto all'uomo un gradino più alto nell'organizzazione; non però che sia *lo stesso individuo* ad arrivarci. Negli animaletti volanti che si svolgono dai bachi e dai bruchi vediamo una formazione del tutto propria e diversa dal solito processo della natura e anche in questo caso la palingenesi non segue alla morte, ma solo allo stato di *crisalide*. Invece qui dovrebbe essere dimostrato che la natura animale, anche dopo la sua putrefazione o combustione, possa dalle sue ceneri elevarsi ad organizzazione specifica più perfetta, per poter concludere per analogia la stessa cosa anche dell'uomo, che qui è mutato in cenere.

Inoltre non vi è la minima somiglianza tra l'elevazione di grado dello stesso uomo ad una organizzazione più perfetta in un'altra vita e la scala che si può pensare tra forme e individui affatto diversi di uno stesso regno naturale. In quest'ultimo caso la natura non ci lascia vedere altro, se non che essa abbandona gli individui alla piena distruzione e solo conserva la specie: ma nel caso precedente si vuol sapere se l'individuo umano sopravviverà alla sua distruzione qui sulla terra, e ciò può forse sostenersi per motivi morali o, se si vuole, metafisici, non mai però in base ad un'analogia con la natura visibile. Per ciò che riguarda ora il regno invisibile di forze attive e autonome, non si riesce a vedere perchè l'autore, dopo aver creduto di poter dedurre sicuramente dai prodotti organici la sua esistenza, preferisca non cercare il principio pensante nell'uomo direttamente, come semplice natura spirituale, senza trarlo dal caos con l'artificio dell'organizzazione. Ciò dovrebbe allora significare che egli considerava queste forze spirituali come qualcosa di completamente diverso dall'anima umana, e concepiva questa non come sostanza particolare, ma solo come prodotto di una natura universale invisibile, che opera sulla materia e la vivifica: la quale opinione noi però esitiamo ad attribuirgli. Ma che cosa pensare in generale dell'ipotesi di forze invisibili producenti l'organizzazione e quindi del tentativo di spiegare ciò che *non si comprende*, con ciò che *si comprende ancor meno*? Di quello possiamo almeno imparare a conoscere, mediante l'esperienza, le leggi, anche se le loro cause rimangono ignote: di questo ci è negata ogni esperienza. E che altro può qui addurre il filosofo a giustificazione delle sue gratuite affermazioni, se non la disperazione di trovare la spiegazione definitiva in una qualsiasi conoscenza della natura, e la decisione, cui è costretto, di cercare la spiegazione stessa nel ferace terreno della fantasia? Anche questa è sempre metafisica, certo molto dogmatica, per quanto il nostro autore la ripudii da sè, come vuole la moda.

Per ciò che riguarda la scala delle organizzazioni non si può troppo rimproverare all'autore se essa non si è prestata interamente al suo proposito di spaziare molto al di là di

questo mondo, poichè il suo impiego in riferimento al regno naturale qui sulla terra conduce né più né meno che a nulla. La piccolezza delle differenze, se si confrontano le specie secondo la loro *somiglianza*, è, in tanta varietà, una necessaria conseguenza di questa stessa varietà. Una *parentela* tra esse, sia che una specie sia derivata dall'altra e tutte da un'unica specie originaria, o anche da un unico grembo materno creatore, condurrebbe poi a idee così mostruose, che la ragione se ne ritrae inorridita, e sarebbe pertanto ingiusto attribuirle all'autore. Per ciò che riguarda il suo apporto all'anatomia comparata, attraverso tutte le specie animali, giù giù fino alla pianta, coloro che si applicano allo studio della natura giudicheranno fino a qual punto il contributo di nuove osservazioni, che l'autore arreca, può loro giovare e se esso abbia in generale qualche fondamento (p. 141). Ma l'unità della forza organica che, formandosi da sé in rapporto alla varietà di tutti gli esseri organici e in séguito secondo la diversità di questi organi operando per loro mezzo in modo diverso, costituirebbe l'intera varietà di tutte le loro forme e specie, è un'idea che sta interamente al di fuori del campo della ricerca naturalistica e appartiene alla filosofia puramente speculativa, dove essa, se trovasse accesso, provocherebbe gravi turbamenti nei concetti accettati. Ma il voler determinare quale organizzazione della testa, esteriormente nella sua forma e interiormente in rapporto al suo cervello, sia necessariamente legata con la disposizione all'andatura eretta, e ancor più come un'organizzazione semplicemente rivolta a questo scopo contenga il fondamento della facoltà razionale, di cui l'animale sarebbe partecipe, è indagine che supera evidentemente ogni umana ragione e significa solo voler brancolare nelle congetture della fisiologia o volare in quelle della metafisica.

Con queste osservazioni non si deve in verità togliere ogni merito a quest'opera così densa di pensiero. Il suo merito preminente è (per non rammentare qui alcune riflessioni tanto bene espresse quanto nobilmente e con verità pensate) il coraggio con cui il suo autore ha saputo superare gli scrupoli proprii degli uomini del suo stampo e che così spesso

limitano ogni filosofia, in rapporto ai meri tentativi compiuti dalla ragione per vedere fin dove essa può da sola arrivare. In ciò gli auguriamo molti successori. Inoltre è all'oscurità enigmatica in cui la natura stessa avvolge le sue operazioni relative all'organizzazione e distribuzione in classi delle sue produzioni, che vanno certamente attribuite, in parte, l'oscurità e l'incertezza che si possono notare in questa prima parte di una storia filosofica dell'umanità, il cui scopo era di riconnettere insieme, se possibile, i termini estremi della storia medesima, cioè il punto da cui essa comincia e quello in cui essa si perde, oltre la storia della terra, nell'infinito. Tentativo certo ardito, ma anche naturale alla tendenza indagatrice della nostra ragione, e tentativo non inglorioso, anche se la sua piena attuazione non sia raggiungibile. Ma è tanto più desiderabile che il nostro intelligente autore, nella continuazione dell'opera, quando troverà davanti a sé un solido terreno, faccia qualche violenza al suo vivace ingegno, e che la filosofia, il cui compito consiste più nel frenare che nell'eccitare a lussureggianti risultati, lo possa guidare al compimento della sua impresa non con cenni, ma con concetti determinati: non con leggi presunte, ma osservate: non mediante la fantasia, cui forniscono ali la metafisica o il sentimento, ma mediante la ragione, aperta ai vasti progetti, ma cauta nell'esecuzione.

III.

Osservazioni del recensore delle « Idee sulla filosofia della storia dell'umanità » di Herder sopra uno scritto pubblicato nel numero di febbraio del « Mercurio tedesco » contro la suddetta recensione.

Nel numero di febbraio del « Mercurio tedesco », a p. 148, sotto il nome di « Un parroco »[1], è apparsa la difesa del libro del signor Herder contro il preteso attacco della nostra

1. Come si è detto nella *Nota storica*, la difesa di Herder era stata presa da Karl Leonhard Reinhold (1758-1823) di Vienna; convertitosi al criticismo, egli pubblicò l'anno seguente sullo stesso « Deutschen Merkur » le sue note *Lettere sulla filosofia kantiana*.

« Gazzetta letteraria ». Sarebbe ingiusto mescolare il nome di uno stimato autore nella polemica tra il recensore e l'antirecensore; perciò noi vogliamo qui solo giustificare il nostro modo di procedere nel segnalare e nel giudicare la detta opera e mostrare che esso è conforme ai criteri di diligenza, imparzialità e moderazione che guidano questa rivista. Il « parroco » se la prende molto nel suo scritto con un metafisico, che egli ha in mente e che (come egli se lo rappresenta) è interamente chiuso a ogni dottrina fondata sull'esperienza o, dove questa non soccorre, a conclusioni ottenute mediante l'analogia della natura, e tutto vuol piegare al metro delle sue infeconde, scolastiche astrazioni. Il recensore può ben trascurare questo rimprovero, poichè egli è in ciò pienamente d'accordo col « parroco » e la recensione ne è la migliore prova. Ma poiché egli crede di conoscere abbastanza i materiali per una antropologia e anche qualcosa dei metodi del loro impiego per tentare una storia dell'umanità nel complesso delle sue finalità, così è convinto che essi non possono essere ricercati né nella metafisica, né nel gabinetto delle scienze naturali mediante il confronto dello scheletro dell'uomo con quello di altre specie animali. Questo confronto poi meno che mai può condurre a conclusione circa la destinazione dell'uomo ad un altro mondo, mentre tali materiali possono solo essere rintracciati nelle sue azioni, attraverso le quali egli manifesta il proprio carattere. Inoltre il recensore è persuaso che il signor Herder non ha mai avuto l'intenzione, nella prima parte della sua opera (che contiene nulla più di una descrizione dell'uomo come animale nel sistema universale della natura, e quindi contiene soltanto un'anticipazione delle idee future), di fornire i materiali effettivi per la storia dell'uomo, ma solo pensieri che possono richiamare l'attenzione del fisiologo ad estendere il più possibile le sue ricerche (che egli è solito restringere all'aspetto meccanico della struttura animale), fino a includervi anche l'organizzazione adatta all'uso della ragione in questa creatura, sebbene egli abbia dato a tali concetti maggior peso di quanto ne possano meritare. E neppure è necessario che egli, anche se è di quest'ultima opinione (come il « parroco » pretende

a p. 161), dimostri che la ragione umana sarebbe anche soltanto *possibile* in *un'altra* forma dell'organizzazione, poiché ciò non si può accertare, così come non si può accertare che detta ragione sia possibile *soltanto* nella forma presente. L'uso razionale dell'esperienza ha pure i suoi limiti. Questa può insegnare bensì che una cosa è costituita in un modo piuttosto che in un altro, mai però che essa *non potrebbe essere in modo diverso*, e neppure può alcuna analogia colmare l'abisso senza fondo tra il casuale e il necessario. Nella recensione si era detto: « La piccolezza delle differenze, se si confrontano le specie secondo la loro *somiglianza*, è, in tanta varietà, una necessaria conseguenza di questa stessa varietà. Una *parentela* tra esse, sia che una specie sia derivata dall'altra e tutte da un'unica specie originaria, o anche da un unico grembo materno creatore, condurrebbe poi a idee così mostruose, che la ragione se ne ritrae inorridita, e sarebbe pertanto ingiusto attribuirle all'autore ». Queste parole hanno condotto il « parroco » a credere che nella recensione dell'opera si riscontri *ortodossia metafisica*, e quindi intolleranza; ed egli aggiunge: « La sana ragione abbandonata alla sua libertà non arretra davanti a nessuna idea ». Ma non vi è nulla da temere di ciò che egli immagina. È solo l'*horror vacui* della ragione umana in generale quello che ci fa arretrare dinanzi ad ogni idea che non contiene nulla di pensabile, e a questo riguardo il codice ontologico potrebbe servire bene di canone al codice teologico per indurre alla tolleranza. Il « parroco » trova inoltre il merito attribuito al libro della *libertà nel pensare* troppo comune per un autore così celebre. Certamente egli pensa alla libertà *esteriore*, la quale, dipendendo dal luogo e dal tempo, nel fatto non costituisce alcun merito. Ma la recensione intendeva parlare della *libertà interiore*, cioè della libertà dai vincoli dei concetti e dei modi di pensare soliti e confermati dall'opinione generale: libertà che non è punto comune, tanto che quelli stessi che professano filosofia solo di rado hanno potuto conquistarla. Ciò che egli rimprovera nella recensione (« che essa mette in evidenza i passi che esprimono i risultati, ma non quelli che pure li preparano ») è forse un male inevitabile

per tutti gli autori, male che è però ancor sempre più sopportabile che non la messa in evidenza di un passo qualsiasi al solo scopo di lodare o censurare. Rimane dunque stabilito, secondo il giudizio che abbiamo dato (pur con ogni dovuta considerazione e tributo alla *fama* e ancor più alla gloria dell'autore) dell'opera in questione (la quale ha tutt'altro significato di quello che il « parroco », a p. 161, insinua non molto coscienziosamente), che *il libro non ha dato ciò che il suo titolo prometteva*. Poiché il titolo non promise affatto già fin dal primo volume (che solo contiene esercitazioni fisiologiche preliminari e generali) di dare ciò che si attende dal seguente (che, a quanto si può giudicare, conterrà propriamente l'antropologia) e non era superflua l'osservazione di limitare in questo la libertà che in quello poteva bene meritare indulgenza. Del resto ora tocca soltanto all'autore dare ciò che il titolo ha promesso; e in ciò si ha motivo di sperare anche per i suoi talenti e per la sua erudizione.

IV.

[Recensione della parte II].

Questa parte, che va dal sesto al decimo libro, descrive dapprima in sei capitoli del libro VI l'organizzazione dei popoli nelle vicinanze del polo nord e sull'altipiano asiatico, quella della regione dei popoli civili e delle nazioni africane, quella degli uomini nelle isole della zona torrida e degli Americani. L'autore chiude la descrizione con l'augurio che si raccolgano nuovi dati intorno a quelle nazioni che hanno cominciato a essere oggetto di studio da parte di Niebuhr, Parkinson, Cook, Höst, Georgi e altri [1], « Sarebbe », scrive, « un servizio eminente reso alla scienza, se qualcuno in grado di farlo raccogliesse le pitture fedeli, qua e là disperse, della

1. Su Karsten Niebuhr (1733-1815) cfr. sopra la p. 108. Sidney Parkinson pubblicò a Londra nel 1773 il suo *Giornale d'un viaggio nei mari del Sud*. James Cook (1728-1779) è il celebre navigatore ed esploratore. Il danese G. Höst pubblicò a Copenhagen nel 1781 le *Notizie sul Marocco e su Fez*, dopo avervi fatto soggiorno dal 1760 al 1767. Johann Gottlieb Georgi lasciò varie relazioni geofisiche e naturalistiche sulla Russia.

diversità delle nostre specie e con ciò gettasse le basi di una *scienza naturale parlante* e di una *fisiognomica dell'umanità*. L'arte potrebbe difficilmente essere impiegata in modo più filosofico e una carta antropologica sul tipo della carta zoologica, già tentata dallo Zimmermann [1], nella quale null'altro dovesse venir registrato, fuorché i caratteri differenziali dell'umanità, ma in tutte le loro manifestazioni e aspetti, potrebbe coronare tale opera filantropica ».

Il libro settimo considera dapprima i princìpi secondo cui, pur in forme così diverse, il genere umano è dovunque una sola specie e come quest'unica specie si è già dovunque acclimatata sulla terra. In séguito sono illustrati gli effetti del clima sulla formazione dell'uomo nel corpo e nello spirito. L'autore osserva acutamente, che ancora mancano molti lavori preparatorii prima che si possa pervenire ad una climatologia fisiopatologica, per tacere di una climatologia di tutte le attività umane intellettive e sensorie, e che è impossibile mettere ordine nel caos di cause ed effetti che qui generano l'altitudine e la bassura delle regioni, le caratteristiche di esse e dei loro prodotti, cibi e bevande, sistemi di vita, lavori, indumenti, abitudini, svaghi e arti con altre circostanze, sistemando tutto ciò in un mondo in cui tutto accada con regola per ogni cosa e in ogni regione e nessuno abbia troppo né poco. Con lodevole modestia egli indica solo come problemi le osservazioni generali che fa nel capo terzo. Esse si riducono ai seguenti princìpi fondamentali: 1) Quale che sia la causa, si richiede sulla terra un comune ambiente climatico, che convenga alla vita dei viventi; 2) Il territorio abitabile della nostra terra è raccolto in paesi dove il maggior numero degli esseri viventi opera nella forma a loro più adatta e questa posizione delle parti del mondo ha influenza sul clima di ciascuna; 3) Per la struttura del suolo e delle montagne non solo il clima subì innumerevoli mutazioni per la grande varietà degli esseri viventi, ma anche fu im-

1. Eberhard August Wilhelm von Zimmermann (1743-1815), di Uelzen nell'Hannover, naturalista e geografo, aveva pubblicato una *Storia geografica dell'uomo e dei quadrupedi* (Lipsia, 1778-1783, 3 voll.).

pedita, per quanto può esserlo, la propagazione della specie umana. Nel quarto capitolo di questo libro l'autore afferma che la forza genetica è la madre di tutte le formazioni terrestri e che ad essa il clima concorre in senso favorevole o sfavorevole. Conclude con alcune osservazioni sopra il contrasto della virtù genetica e del clima, dove egli tra l'altro auspica una storia fisico-geografica dell'origine e della divisione in razze della nostra specie secondo i climi e le epoche.

Nel libro ottavo il signor Herder tratta dell'uso dei sensi da parte dell'uomo, della sua facoltà immaginativa, del suo intelletto pratico, dei suoi stimoli e della sua felicità, ed espone l'influenza della tradizione, delle opinioni, degli usi e consuetudini, con l'esempio di diverse nazioni.

Il nono libro tratta della dipendenza degli uomini nello sviluppo delle loro facoltà dagli altri uomini, del linguaggio, come mezzo di educazione, dell'invenzione delle arti e delle scienze mediante l'imitazione, la ragione e il linguaggio, dei governi come ordinamenti stabiliti tra gli uomini, fondati per lo più su tradizioni ereditate. Chiude con osservazioni sulla religione e sull'antichissima tradizione.

Il libro decimo contiene in gran parte il risultato dei pensieri altrove espressi dall'autore, ripetendo, oltre alle considerazioni sulla prima residenza degli uomini e sulle tradizioni asiatiche intorno alla creazione della terra e del genere umano, ciò che di più essenziale sulla storia mosaica della creazione è contenuto nel suo scritto: *Antichissime notizie della razza umana.*

Questo arido accenno vuol essere anche per questa parte l'annunzio del contenuto, non l'esposizione dello spirito dell'opera; vuol essere invito a leggerla, non sostituirne la lettura o renderla superflua.

Il sesto e il settimo libro contengono in gran parte solo estratti di descrizioni etnografiche, certo adunati con scelta sapiente. Magistralmente ordinati e accompagnati sempre da originali, profondi giudizi; ma per ciò stesso tanto meno suscettibili di un esteso riassunto. Neppure è nostra intenzione rilevare qui la bellezza poetica del dettato e analizzarne alcuni passi, che ogni lettore intelligente loderà da sé.

E tanto meno vogliamo qui ricercare se lo spirito poetico, che anima l'espressione, talvolta non si insinui anche nella filosofia dell'autore; se qua e là, certi sinonimi non valgano come spiegazioni e certe allegorie come verità; se, in luogo di passaggi leciti dal campo della lingua filosofica alla sfera della lingua poetica, non siano talvolta interamente spostati i limiti e i dominii di entrambi, e se in qualche luogo il tessuto di audaci metafore, di immagini poetiche, di allusioni mitologiche non serva piuttosto a nascondere il corpo dei pensieri come sotto un ammanto, anzichè a farlo risplendere gradevolmente sotto una veste trasparente. Noi lasciamo ai critici del bello scrivere filosofico o all'ultima mano dell'autore stesso di ricercare ad esempio se non sia meglio detto: *non solo giorno e notte e mutar delle stagioni cambiano il clima*, anziché come a p. 99 [lib. VII, 3]: « non solo giorno e notte e la ridda delle stagioni alternantisi mutano il clima »; e se a p. 100, in una descrizione storico-naturale di questi mutamenti, sia aggiunta convenientemente la seguente immagine, che sarebbe indubbiamente bella in un'ode ditirambica: « Intorno al trono di Giove danzano le ore (della terra) una ridda e ciò che si forma sotto i loro piedi è solo una perfezione imperfetta, poiché tutto è costruito sull'associazione delle cose più diverse, ma per l'amore e l'unione intima tra loro è nato ovunque il figlio della natura: ordine sensibile e bellezza »; o se, per il passaggio da osservazioni di viaggiatori sull'organizzazione dei diversi popoli e sul clima ad una raccolta di princìpi comuni da ciò derivati, non sia troppo *epico* il seguente modo di esprimersi col quale comincia il libro ottavo: « Come di uno che deve staccarsi dalle onde del mare per un viaggio di navigazione nell'aria, così è di me, che devo passare dalle formazioni e forze naturali dell'umanità al suo spirito, e oso raccogliere le mutevoli qualità di esso nel nostro vasto globo terrestre da notizie di estranei, imperfette e in parte incerte ». Inoltre noi non ricerchiamo se il torrente della sua loquela qua e là non lo abbia fatto cadere in contraddizioni; se ad esempio là dove a p. 248 è detto che gli inventori dovrebbero più spesso trasmettere i vantaggi delle loro scoperte ai posteri e non scoprire soltanto

per sé, non è posto un nuovo esempio a conferma del principio secondo cui le disposizioni naturali dell'uomo riguardanti l'uso della sua ragione debbono svilupparsi completamente solo nella specie e non nell'individuo. Il qual principio egli però sembra incline a deplorare con talune espressioni, anche se non del tutto ben formulate, che si deducono a p. 206, quasi un'« offesa alla maestà della natura » (che altri in prosa chiamerebbe bestemmia). Su tutto questo noi, qui, memori dei limiti che ci siamo imposti, dobbiamo sorvolare.

Una cosa il recensore avrebbe desiderato dal nostro autore, come da qualunque altro che intraprenda da un punto di vista filosofico una generale storia naturale dell'uomo: cioè che la mente critica di uno storico avesse loro preparato il lavoro, scegliendo dalla quantità innumerevole di descrizioni di popoli o di racconti di viaggiatori e da tutte le notizie congetturali intorno alla natura umana, a preferenza quelle che si contraddicono fra loro, ponendole l'una accanto all'altra (però con avvertimenti aggiunti circa la credibilità di ciascun narratore); perché così nessuno oserebbe fondarsi su notizie unilaterali senza prima aver ponderato con diligenza le relazioni degli altri. Ma ora da una quantità di descrizioni di paesi si può dimostrare, volendo, che Americani, Tibetani e altri popoli mongoli puri non hanno barba, ma anche, se si vuole, che tutti sono da natura forniti di barba e che soltanto se la strappano; che gli Americani e i Negri sono una razza spiritualmente decaduta tra gli altri membri dell'umana schiatta, ma d'altra parte, secondo notizie altrettanto sospette, che essi, per ciò che riguarda la loro condizione naturale, devono considerarsi uguali ad ogni altro abitante del globo; dunque al filosofo rimane la scelta o di accogliere le diversità naturali, o di valutare tutto secondo il principio *tout comme chez nous*, ed è per questo che tutti i suoi sistemi fondati sopra una base così vacillante devono assumere l'aspetto di fragili ipotesi. Alla divisione del genere umano in *razze* il nostro autore non è favorevole; soprattutto non lo è a quella che si fonda sul colore ereditario, presumibilmente perché il concetto di razza non è ancora in lui chiaramente determinato. Nel capo terzo del

libro settimo l'autore chiama la causa delle diversità climatiche degli uomini una forza *genetica*. Del significato di questa espressione nel senso voluto dall'autore il recensore si fa questo concetto: egli mira da un lato a respingere il sistema dell'evoluzione, ma anche dall'altro a respingere la semplice influenza meccanica delle cause esterne come principio inadatto di spiegazione; egli assume come causa un principio di vita interno, che, secondo la diversità delle circostanze esterne, modifica se stesso, adattandovisi. Nel che il recensore conviene interamente con lui, solo con la riserva che, qualora la causa organizzatrice dall'interno per sua natura fosse limitata solo a un certo numero e grado di diversità nella formazione delle sue produzioni (nella cui effettuazione essa non sarebbe abbastanza libera per produrre in circostanze mutate un altro tipo), a questa disposizione formativa della natura si potrebbe benissimo dare il nome di germi o disposizioni originarie, senza per ciò considerare i primi come predisposti *ab initio* e solo assumendoli come meccanismi e germogli capaci eventualmente di trasformarsi (come nel sistema dell'evoluzione), ma anche come semplici limitazioni, non ulteriormente spiegabili, di un potere autoformativo che noi non possiamo né comprendere, né rendere concepibile.

Coll'ottavo libro si inizia un nuovo corso di pensieri, che continua fino alla conclusione di questa parte e contiene l'origine della formazione dell'uomo come essere razionale e morale, quindi il principio di ogni civiltà, che, secondo l'intendimento dell'autore, è da ricercare non in una facoltà propria della specie umana, ma interamente fuori di essa, nell'istruzione e addestramento di altre nature; a cominciare da questo punto ogni progresso nella civiltà non è altro che una più ampia diffusione e un fortuito risveglio di un'originaria tradizione, alla quale, e non a se stesso, l'uomo deve attribuire il suo approssimarsi alla saggezza. Il recensore, considerando che se pone un piede fuori della natura e dei mezzi di conoscenza della ragione non sa più cavarsela e che, non essendo versato nella scienza linguistica, nella conoscenza e valutazione critica di antichi documenti, non sa utilizzare

filosoficamente i fatti ivi narrati e con questo mezzo certificati, confessa spontaneamente di non essere in grado di dare alcun giudizio in proposito. Comunque, dalla larga cultura letteraria e dal particolare dono dell'autore di raccogliere sotto un punto di vista unico i dati dispersi, si può verosimilmente presumere che, almeno riguardo al corso delle cose umane e in quanto esso può servire allo scopo, ci sarà dato di imparare a conoscere più da vicino il carattere della specie e possibilmente certe tipiche diversità della stessa, e inoltre ci avverrà di leggere molte belle cose, che possono essere istruttive anche per chi fosse d'altra opinione circa il primo principio di ogni umana civiltà. L'autore riassume in questi termini i fondamenti della sua opinione (pp. 338-339 e nota [lib. X, 6]): « Questa istruttiva storia (mosaica) ci apprende che i primi uomini creati andavano in giro coi saggi Elohim, che essi, sotto la loro guida, attraverso la conoscenza degli animali, acquistarono il linguaggio e la supremazia della ragione dominatrice e che l'uomo, visto che ha voluto divenire uguale ad essi nella conoscenza del male anche in modo proibito, lo ha appreso a suo danno e da allora, stanziato in altro luogo, ha iniziato un nuovo genere più artificioso di vita. Se la divinità voleva che l'uomo esercitasse la ragione e la prudenza, allora essa doveva accingervisi con ragione e prudenza. Ma come gli Elohim si sono interessati degli uomini, cioè li hanno istruiti, ammoniti ed educati? Se non è tanto ardito far domande a questo proposito quanto il rispondervi, la tradizione ci deve dare spiegazione di ciò in altro luogo ».

In un deserto inesplorato un pensatore, al pari di un viaggiatore, dev'essere libero di scegliere la sua via come crede, e si deve attendere a vedere come ciò gli riesca, e se egli, dopo che ha raggiunto il suo scopo, ritorna a casa al tempo giusto sano e salvo, cioè in possesso della ragione, così da ripromettersi anche dei seguaci. Perciò il recensore non ha nulla da dire sul corso di pensieri seguìto dall'autore: solo egli crede giustificato prendere la difesa di princìpi impugnati dall'autore nel seguire tale via, poiché anche al recensore deve attribuirsi la libertà di tracciare da sé il suo

cammino. È scritto in particolare a p. 260 [lib. IX, 4]: « Un *facile*, ma *cattivo* principio sarebbe per la filosofia della storia dell'uomo il seguente: l'uomo è un animale che ha bisogno di un padrone e da questo padrone o in unione con esso attende la felicità della sua ultima destinazione ». Tale principio poté sempre essere facile, perché lo conferma l'esperienza di tutti i tempi e in tutti i popoli, ma perché cattivo? A p. 205 [lib. VIII, 5]: « La Provvidenza bene pensò a preferire ai fini artificiosi delle grandi società la più facile felicità degli individui e risparmiò per quanto poté per secoli le costose macchine statali ». Ben detto, ma prima di tutto la felicità di un animale, poi quella di un fanciullo, di un giovine, infine quella di un uomo. In tutte le epoche dell'umanità, come anche in tutti i ceti in una stessa epoca, si trova una felicità che è commisurata ai concetti e all'abitudine della creatura, alle circostanze in cui essa è nata e cresciuta: anzi, è perfino impossibile, per ciò che riguarda questo punto, un confronto dei gradi di essa e una preferenza per una classe o una generazione piuttosto che per un'altra. Che se invece il vero scopo della Provvidenza fosse non già questo fantasma della felicità, che ognuno si raffigura dentro di sé, bensì l'attività e la civiltà sempre crescenti e progredienti, che vengono così poste in gioco e il cui più alto grado può essere soltanto il prodotto di una costituzione dello Stato ordinata secondo il concetto dei diritti dell'uomo, e quindi di un'opera dell'uomo stesso, allora, secondo quanto è detto a p. 206 [lib. VIII, 5]: « ogni singolo uomo avrebbe in sé la misura della sua felicità », senza stare indietro nel godimento di essa ad alcuno dei membri che vengono dopo di lui nella creazione; se però si ha riguardo non al valore della loro condizione (se essi esistono), ma a quello della loro esistenza stessa (cioè perché essi esistono), allora soltanto si rivelerebbe qui un disegno sapiente nel suo insieme. Ben pensa l'autore che se i felici abitatori di Tahiti, mai visitati da nazioni più civili, nella loro tranquilla indolenza fossero destinati a vivere anche per migliaia di secoli, si potrebbe dare una risposta soddisfacente a questa domanda: perché essi esistono? Non sarebbe stato altrettanto bene che que-

st'isola fosse stata occupata con pecore e buoi felici anziché con uomini felici nel semplice godimento? Quel principio generale non è quindi così cattivo quanto l'autore crede. Quel principio può semmai averlo enunciato un *uomo cattivo* [1]. Un secondo principio da difendere sarebbe quello espresso a p. 212 [lib. IX, 1]: « Se alcuno dicesse che non il singolo uomo, ma la specie si forma con l'educazione, egli parlerebbe per me un linguaggio incomprensibile, poiché specie e genere sono solo concetti generali, che esistono solo in singoli esseri... Sarebbe come se io parlassi in generale dell'animalità, della petrosità, della metallicità e adornassi questi nomi dei più splendidi attributi, ma tali che nei singoli individui si contraddicessero tra loro... Per questa via della filosofia di Averroè non deve perdersi la nostra filosofia della storia ». Certo, chi dicesse che nessun singolo cavallo ha corna, ma la cavallinità è però cornuta, direbbe una sciocca insulsaggine. Infatti la specie non significa altro che il segno in cui tutti gli individui devono tra loro convenire. Ma se genere umano indica la totalità di una serie di generazioni che vanno all'infinito, cioè verso l'indeterminabile (e questo è il significato usuale), e se si ammette che questa serie di generazioni si avvicini continuamente alla linea della sua destinazione, che le corre a lato, allora non vi è alcuna contraddizione nel dire che tale totalità in tutte le sue parti è rispetto a queste asintotica, ma che nel complesso si incontra con essa. In altre parole ciò significa che nessun membro di tutte le generazioni umane, ma solo il genere raggiunge pienamente la sua destinazione. Il matematico può di ciò dare spiegazione; il filosofo direbbe: la destinazione del genere umano è nel complesso *incessante progredire* e il compimento di esso è una semplice, ma in ogni senso assai utile idea dello scopo cui dobbiamo rivolgere i nostri sforzi per conformarci all'intenzione della Provvidenza. Però questo errore nel citato passo polemico è solo una piccolezza.

1. Kant allude scherzosamente a se stesso, perché egli appunto aveva enunciato tale principio l'anno precedente nel saggio sopra tradotto: *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico.*

Più importante è la conclusione: « Per questa via della filosofia di Averroè non deve perdersi la nostra filosofia della storia ». Da ciò si può dedurre che il nostro autore, che così spesso è stato aspro contro tutto ciò che vien gabellato per filosofia, offrirà ora al mondo, non in un'infeconda chiarificazione verbale, ma col fatto e con l'esempio, in quest'ampia opera, un modello del genuino modo di filosofare.

VI.

CONGETTURE SULL'ORIGINE DELLA STORIA

[1786]

È certamente lecito far congetture nel corso di una storia per colmare le lacune lasciate dai documenti. Considerando l'antecedente come causa lontana e il susseguente come effetto, si può addivenire con qualche certezza alla scoperta delle cause intermedie e render ragione di quel che è avvenuto nell'intervallo. Voler fare invece una storia intera fondandola su congetture, è come tracciare la trama di un romanzo. Non si tratterebbe più di una storia congetturale, ma di un semplice gioco d'immaginazione. Ciò non ostante, quello che non si può tentare nel corso della storia delle azioni umane lo si può tentare per l'origine di questa storia, in quanto essa è opera della natura. Tale origine non dev'essere immaginata, ma dev'essere indotta dall'esperienza, sul presupposto che la natura agli inizi non era né peggiore né migliore di quella che noi oggi conosciamo: presupposto che è conforme all'analogia della natura e non ha in sé nulla di temerario. Mostrare come la libertà si sia sviluppata dalle disposizioni originarie proprie della natura umana è tutt'altra cosa che scrivere la storia del cammino di questa libertà, cosa che solo può farsi su documenti autentici.

D'altra parte nessuno deve pretendere facile assenso alle sue congetture. Lungi dal venir proclamate come certe, esse devono presentarsi come un esercizio dell'immaginazione e della ragione, utile per conservare la sanità e il vigore dello spirito. Soprattutto dobbiamo guardarci dal porre tali con-

getture in confronto con la storia, che relativamente allo stesso avvenimento è posta e creduta come un resoconto autentico, né può essere convalidata in base alla pura e semplice filosofia naturale.

Ma, pur dichiarando di avventurarmi in un viaggio di piacere, chiedo il favore che mi sia concesso di valermi della sacra Scrittura come di un documento e di immaginare che il cammino che io percorro sulle ali della fantasia, ma senza abbandonare il filo conduttore della ragione e dell'esperienza, risponda esattamente alla via tracciata storicamente dalla Bibbia. Il lettore tenga presenti quei documenti (capi II-IV del *Genesi*), e, seguendomi passo passo, osservi se il cammino che la filosofia percorre mediante i concetti s'accorda con quello della storia.

Per non perderci in vane congetture, noi muoveremo da un fatto che la ragione non può derivare da cause naturali anteriori, cioè dal fatto dell'*esistenza dell'uomo*, e lo supporremo adulto, già *tutto formato*, non più bisognoso delle cure materne; ammetteremo poi una *coppia*, perché egli possa perpetuare la sua specie, e *solo una* coppia, perché non sorga subito guerra tra uomini che, sebbene vicini, sono però tra loro estranei, o anche per non incolpare la natura di essere venuta meno, mediante questa diversità di origine, a ciò che meglio conviene per stabilire la socialità, che è lo scopo supremo della destinazione umana, poiché non vi è dubbio che l'unità della famiglia, da cui tutti gli uomini dovettero derivare, fu il mezzo più adatto per raggiungere quel fine. Io pongo questa coppia in un luogo al sicuro dagli animali feroci e largamente provvisto dalla natura di quanto necessita al sostentamento, cioè in un *giardino* dal clima dolce e uniforme. E inoltre io considero quest'uomo in un momento in cui esso ha già compiuto un notevole passo nella capacità di valersi delle sue forze e quindi non prendo le mosse da uno stato naturale di totale rozzezza; infatti lascerei al lettore troppe congetture e troppo poca verosimiglianza, se volessi cercare di colmare questa lacuna, che abbraccia presumibilmente un grande intervallo di tempo. Il primo uomo poteva così *stare* e *camminare*; egli poteva

parlare (*Gen.*, II, 20) o meglio *discorrere* *, cioè esprimersi in concetti connessi (*Gen.*, II, 23), e quindi pensare. Tutte queste qualità egli dovette acquistarsele da solo; se le avesse avute innate, dovrebbe pure essere in grado di ereditarle, ma ciò è contrario all'esperienza. Ora io qui suppongo che egli le avesse già avute, per considerare solo lo sviluppo della moralità nella sua condotta, moralità che non può esistere senza questo presupposto.

Soltanto l'istinto, questa *voce di Dio* cui tutti gli animali obbediscono, dovette originariamente guidare sulle prime l'uomo primitivo. Questo istinto gli permetteva alcune cose per nutrirsi, altre gliele vietava (*Gen.*, III, 2-3). Non è necessario a questo scopo ammettere un particolare istinto ora perduto; bastava semplicemente il senso dell'odorato, alleato a quello del gusto, e la simpatia ben nota di quest'ultimo con gli organi della digestione, per originare la capacità di distinguere in fatto di vivande ciò che è utile da ciò che è nocivo. Se ne hanno ancora oggi degli esempi. Né è il caso di supporre che tal senso fosse nella coppia primitiva più acuto di quanto sia oggi, poiché è generalmente noto quale differenza esista, in ordine alla delicatezza delle percezioni, tra gli uomini che non si sono occupati che dei loro sensi e quelli che li trascurano per occuparsi anche dei loro pensieri.

Finché l'uomo incolto obbediva a questa voce della natura, egli se ne trovava bene; ma la *ragione* venne presto a destarlo e cercò di estendere le sue conoscenze degli alimenti oltre i limiti segnati dall'istinto, paragonando alle sensazioni già ricevute dal gusto quelle della vista, cui non si legava l'istinto,

* *L'impulso a comunicare con altri* dovette portare l'uomo ancora solo a manifestarsi agli esseri viventi attorno a lui, soprattutto a quelli che emettevano un suono che egli poteva imitare e che poi poteva servire di nome. Un analogo effetto di questo impulso si vede ancora oggi nei fanciulli e nei deficienti, che con rumori, grida, sibili, canti e altri schiamazzi (spesso anche con imprecazioni), disturbano la parte pensante dell'umanità. Poiché io non vedo in ciò altro movente, che di manifestare la loro esistenza in lungo e in largo attorno a sé.

ma che gliele faceva credere simili alle prime (*Gen.*, III, 6). Questa prova, per quanto non suggerita dall'istinto, sarebbe riuscita ancora abbastanza bene, se l'istinto non fosse stato da essa contraddetto. Ma è una proprietà della ragione che essa, col soccorso dell'immaginazione, provochi artificialmente desideri, che non solo non sono fondati sui bisogni naturali, ma sono con essi direttamente in contrasto. Ciò che dapprima era *avidità*, in progresso di tempo, col sorgere di un grande numero di tendenze innaturali e incoercibili, divenne *lussuria*. La prima occasione che rese l'uomo infedele all'istinto poté essere per sé di scarso valore, ma l'effetto di questa prima prova fu molto importante e decisivo per il tenore di vita, poiché dava all'uomo la coscienza della ragione, cioè di una facoltà capace di andare oltre i limiti nei quali sono contenuti tutti gli animali. Anche se l'oggetto di questa tentazione fosse stato solamente un frutto attraente allo sguardo per l'analogia con altri frutti gradevoli già assaggiati e se poi l'esempio di un animale, per il quale questo frutto era salutare, avesse eccitato l'uomo a nutrirsene malgrado la ripugnanza del suo istinto naturale, ciò poteva già offrire alla ragione la prima occasione di eludere la voce della natura (*Gen.*, III, 1) e di fare, malgrado essa, il primo tentativo di una libera scelta; tentativo che, per essere il primo, doveva molto probabilmente riuscire inferiore all'aspettativa. Anche se il danno non fosse stato significante, esso avrebbe ugualmente indotto l'uomo ad aprire gli occhi (*Gen.*, V, 7). Egli scopriva in sé una facoltà di scegliersi un sistema di vita e di non essere legato, come gli altri animali, ad un sistema di vita unico. Al piacere momentaneo che in lui poteva destare la constatazione di questo privilegio doveva tosto seguire l'ansietà, la preoccupazione. Come egli poteva servirsi di questa facoltà da poco scoperta, mentre ignorava ogni cosa nelle sue più intime qualità e nei suoi effetti lontani? Egli veniva come a trovarsi sull'orlo di un abisso, poiché, in luogo di alcuni oggetti che fino allora l'istinto presentava ai suoi desideri, a lui ora se ne presentava una infinità, di fronte alla quale si trovava nell'imbarazzo della scelta; e così, dopo aver gustato la condizione di libertà,

gli era impossibile ritornare nello stato di servitù, cioè sotto l'impero dell'istinto.

Dopo l'istinto della nutrizione, col quale la natura conserva ogni individuo, l'*istinto della generazione* è il più importante, poiché per esso la natura cura la conservazione di ogni singola specie. La ragione, una volta destata, non tardò a esercitare anche su di esso la sua influenza. L'uomo riconobbe ben presto che l'attrattiva del sesso, che negli animali si fonda su di un istinto passeggero e per lo più periodico, in lui può prolungarsi e aumentarsi con l'aiuto dell'immaginazione, che opera, sì, con maggior moderazione, ma anche più durevolmente e uniformemente quanto più l'oggetto è sottratto ai sensi. Ed ebbe pure modo di riconoscere che con ciò è impedita quella sazietà, che il soddisfacimento di un piacere puramente animale porta con sé. La foglia di fico (*Gen.*, V, 7) fu quindi il prodotto di una manifestazione della ragione assai più vistosa di quanto essa non si dimostrasse nel primo stadio del suo sviluppo. Infatti, rendere una inclinazione più intima e durevole, sottraendone l'oggetto ai sensi, rivela già la coscienza d'un dominio della ragione sugli impulsi, e non solo, come nel primo stadio, un potere di soddisfarli in una sfera più o meno grande. La *rinuncia* fu l'artificio che dapprima solo nell'uomo, poi anche nella natura, condusse da stimoli solo sensibili a stimoli ideali, da desideri solo animali gradatamente all'amore e, insieme con l'amore, dal sentimento del piacevole al gusto della bellezza. La *costumatezza*, questa tendenza a meritare la considerazione mediante la decenza (nascondendo ciò che potrebbe eccitare il disprezzo), può essere considerata come la base della vera socialità: fu essa che per prima preannunziò che l'uomo era una creatura capace di essere moralmente educata. Questo tenue inizio fece epoca: diede una nuova direzione a tutte le idee ed ebbe in ciò importanza maggiore di tutta l'interminabile successione dei progressi posteriori della civiltà.

Il terzo passo della ragione, dopo di essersi in tal modo occupata dei nostri bisogni immediati, fu la consapevole *attesa dell'avvenire*. Questa facoltà, che non si limita a godere del presente, ma che abbraccia un avvenire spesso lon-

tano, è il segno più caratteristico della natura privilegiata dell'uomo. Essa serve a preparare l'uomo per scopi lontani conformi alla sua destinazione, ma è nel tempo stesso una fonte inesauribile di inquietudini e di preoccupazioni a causa dell'incertezza di questo avvenire, da cui gli animali vanno esenti (*Gen.*, III, 13-19). L'uomo, che doveva nutrire se stesso, la propria compagna e i figli che ne dovevano nascere, previde le fatiche sempre crescenti del suo lavoro. La donna previde le pene riservate dalla natura al suo sesso e quelle di cui l'uomo, più forte di lei, l'avrebbe gravata. Entrambi, dopo una vita di disagi, scorsero con terrore, sullo sfondo, la morte, che tutti gli animali subiscono, ma senza esserne angustiati. Allora essi si rimproverarono e si ascrissero a grave colpa aver fatto della ragione un uso che attirava su di loro tanti mali. L'unica consolazione che li sosteneva fu semmai la speranza di vivere nella loro posterità, che sarebbe stata forse più felice e che nell'unione della famiglia avrebbe potuto alleggerire il peso imposto a ciascuno.

Il quarto e ultimo passo col quale la ragione finì di elevare l'uomo completamente al disopra degli animali fu il fargli comprendere, sia pure oscuramente, che egli era veramente lo scopo della natura e che nulla di ciò che vive sulla terra poteva in ciò competere con lui. Quando egli disse per la prima volta alla pecora: — La lana che tu porti la natura non te l'ha data per te, ma per me —, quando egli la spogliò e se ne vestì (*Gen.*, III, 21), riconobbe di avere per natura al disopra di tutti gli animali il privilegio di non più considerare gli animali come suoi compagni nella creazione, ma come dei mezzi e degli strumenti abbandonati dalla natura al suo arbitrio per servirsene secondo i suoi scopi. Questa idea implicava, sia pure ancora confusamente, anche la proposizione opposta: che egli non poteva tenere questo linguaggio ad un altro uomo, ma doveva considerarlo come un eguale partecipante ai doni della natura. Così egli era da lungi preparato ai limiti che la ragione doveva porre un giorno all'esercizio della sua volontà in confronto dei suoi simili: preparazione molto più necessaria allo stabilimento della società che non l'amore e la benevolenza.

In tal modo l'uomo entrò nello stato di *eguaglianza di tutti gli esseri ragionevoli*, qualunque fosse il loro rango (*Gen.*, III, 22) e poté pretendere di essere *scopo a se stesso*, di essere riconosciuto da ogni altro come tale, di non essere adoperato da alcuno di essi come mezzo per arrivare a qualche altro scopo. In ciò, e non nella ragione considerata come il mezzo di soddisfare i nostri desideri, occorre cercare il fondamento di questa tanto illimitata eguaglianza dell'uomo pur con gli individui superiori, i quali d'altronde possono superarlo infinitamente quanto a doti naturali, ma nessuno di essi ha il diritto di disporre di lui a suo piacere. Compiuto questo passo, l'uomo dovette necessariamente essere espulso dal seno materno della natura: mutamento onorevole senza dubbio, ma non perciò meno pericoloso. Infatti egli usciva così dallo stato innocente e tranquillo dell'infanzia e, per così dire, da un giardino che lo nutriva senza lavoro (*Gen.*, III, 23) per essere gettato nel vasto mondo, in cui tante cure, pene, mali ignoti lo attendevano. Più tardi, in mezzo ai dolori della vita, la sua immaginazione gli rappresenterà sovente un paradiso, dove poter trascorrere i suoi giorni fantasticando e trastullandosi in una condizione di tranquillo ozio e di costante pace. Ma l'inesorabile ragione, che lo spinge di continuo allo sviluppo delle sue facoltà, si collocherà sempre tra lui e questa dimora immaginaria e non gli permetterà di ricadere in questo stato di semplicità e di ignoranza, da cui essa lo fece uscire (*Gen.*, III, 24); essa lo spinge a sopportare tuttavia pazientemente la fatica, che egli odia, a perseguire ardentemente le piccole cose che egli disprezza e a obliare la morte stessa, davanti alla quale egli trema, per l'amore di queste inezie, la cui perdita lo atterrisce ancora di più.

Nota.

Qual è il risultato di questa esposizione del cominciamento della storia dell'uomo? La ragione gli presenta un paradiso come il primo soggiorno della sua specie; ma la sua uscita da questo paradiso non è altro che il suo passaggio dallo stato di bruto all'umanità, dal sostegno per i primi

passi infantili dell'istinto alla guida della ragione, in una parola, dalla tutela della natura allo stato di libertà. Non si tratta più di chiedere se l'uomo ha perduto o guadagnato in questo mutamento, quando si ammette che il destino della sua specie non consiste in altro che nel procedere verso la perfezione, malgrado le manchevolezze degli sforzi che si sono tentati per raggiungere quel fine nel corso di parecchie generazioni successive. Intanto questo cammino, che per la specie intera va dal peggio al meglio, non è precisamente lo stesso per tutti gli individui. Prima del risveglio della ragione non esisteva né comando né divieto e quindi non vi erano trasgressioni. Ma quando essa cominciò a operare e, debole com'è, dovette combattere contro l'animalità e contro tutte le sue forze, ne derivarono necessariamente alcuni mali e, ciò che è anche peggio, taluni vizi proprii della ragione ormai educata, vizi che erano del tutto estranei allo stato di ignoranza e di innocenza. Il primo passo che l'uomo fece fuori di questo stato fu dunque moralmente una *caduta* e fisicamente una *pena*, poiché tale caduta fu seguita da un'infinità di mali fisici sino allora ignorati. La storia della natura comincia col bene, perché essa è *opera di Dio*; la storia della libertà comincia col male, perché essa è *opera dell'uomo*. Per l'individuo che, nell'uso della sua libertà, non mira che a se stesso, questo mutamento fu una perdita; fu un guadagno per la natura, la quale non ha di mira che la specie. Così non è senza ragione che l'individuo attribuisca a sua colpa tanto i dolori che soffre quanto il male che fa, ma nel tempo stesso, come parte di un tutto, come membro di una specie, egli deve ammirare e lodare la saggezza e la razionalità dell'ordine generale. In questo modo le affermazioni così spesso mal comprese e in apparenza contraddittorie del celebre J. J. Rousseau possono esser poste d'accordo tra loro e con la ragione. Nei suoi discorsi sull'influenza delle lettere e sull'ineguaglianza degli uomini [1] egli mostra assai bene

1. Allude ai due discorsi di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778): *Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs* (Genève, 1750) e: *Sur l'origine et les fondaments de l'inégalité parmi les hommes*

la contraddizione della civiltà con la natura del genere umano, considerato come una specie animale in cui ogni individuo deve compiere interamente il proprio destino. Nel suo *Emilio*, al contrario, nel *Contratto sociale* e in altri scritti egli cerca di risolvere un problema ben più difficile, cioè di far vedere come la civiltà debba procedere per sviluppare convenientemente verso la loro destinazione tutte le facoltà dell'uomo considerato come specie morale, in modo da eliminare la contraddizione che esiste tra l'uomo morale e quello naturale. In effetto, da questa contraddizione nascono tutti i seri mali che travagliano la vita umana e i vizi che la disonorano, dal momento che la civiltà basata sui veri princìpi dell'educazione dell'uomo e del cittadino non è forse ancora cominciata e, quindi, tanto meno è compiuta *. Le inclinazioni che

* Aggiungo le seguenti considerazioni per dare qualche esempio di questo contrasto tra la tendenza dell'uomo ad attuare la sua destinazione morale e l'immutabile osservanza delle leggi naturali proprie del suo stato rozzo e ferino. La natura ha fissato intorno ai sedici o diciassette anni l'età della pubertà, in cui si sviluppa tanto l'impulso quanto la capacità della generazione. In questa età, nello stato naturale primitivo, l'adolescente diventa letteralmente un uomo, perché ha, insieme con la capacità di provvedere alla conservazione propria, anche quella di riprodurre la specie e di provvedere alla conservazione di essa insieme con la sua donna, ciò che gli è reso agevole dallo sviluppo stesso dei bisogni. Nello stato civile invece, per stabilire un'unione familiare, sono necessarie molte risorse di diversa natura, dipendenti tanto dall'ingegno quanto dal favore delle circostanze esterne, cosicché quest'epoca, perlomeno civilmente, dev'essere ritardata di circa dieci anni. E intanto la natura non ha mutato il momento in cui l'uomo è atto al matrimonio per adattarlo al progresso delle costumanze sociali; anzi, segue ostinatamente la sua legge stabilita per regolare la conservazione del genere umano considerato come un genere animale. Di qui sorge inevitabilmente un contrasto tra gli scopi della natura e i costumi. Pertanto l'uomo naturale è ad una certa età già uomo, quando l'uomo civile (che non per questo cessa dall'essere uomo naturale) è soltanto un adolescente, o addirittura soltanto un bambino; bam-

(Amsterdam, 1755). L'*Émile, ou l'éducation* e il *Contrat social*, poco oltre citati, videro la luce entrambi nel 1762, il primo all'Aia e il secondo ad Amsterdam.

ci portano ai vizi, e che perciò sono oggetto di condanna, sono però buone in se stesse e, in quanto qualità naturali, sono conformi allo scopo della natura, ma non riferendosi che

bino infatti si può chiamare chi, a causa della sua età, non è in grado di provvedere alla conservazione della specie e neppure alla propria, quand'anche abbia dalla natura l'istinto e la capacità e quindi il richiamo a generare. Certamente la natura non ha posto gli istinti e le facoltà naturali negli esseri viventi perché fossero combattuti e respinti, sicché tali disposizioni non sono state poste in vista dello stato di civiltà, ma unicamente in vista della conservazione del genere umano considerato come un genere animale. S'intende allora che lo stato civile si viene a trovare con lo stato naturale in un inevitabile contrasto, che soltanto una perfetta costituzione politica (che è poi il fine supremo della civiltà umana) potrebbe eliminare, per evitare che l'intervallo di tempo tra la maturità naturale dell'uomo e la sua maturità civile venga sciupato, come di solito accade, nei vizi, con tutte le loro conseguenze di umane miserie.

Vi è un altro esempio che serve a provare la verità della proposizione che la natura ha posto in noi due disposizioni diverse per due diversi fini, a seconda cioè che l'uomo venga considerato come natura animale o come natura morale. L'esempio è dato dalla massima d'Ippocrate: *Ars longa, vita brevis*. Un individuo, che abbia una disposizione particolare per le scienze e per le arti, qualora sia giunto alla piena maturità di giudizio per un prolungato esercizio e per la quantità delle conoscenze acquisite, potrebbe far progredire sia le scienze che le arti assai più di quello che abbiano fatto molte generazioni successive di dotti, se potesse continuare a vivere sempre con lo stesso spirito giovanile per tutta la durata di queste generazioni. Però è evidente che la natura ha preso la sua determinazione circa la durata della vita umana partendo da un punto di vista che non è quello del promovimento delle scienze. Infatti, quando un uomo, pur dotato dell'ingegno più felice, giunge al limite delle più grandi scoperte che egli possa sperare dal suo talento e dalla sua esperienza, sopraggiunge la vecchiaia e il suo ingegno s'intorpidisce, sì che è necessario che trascorra una seconda generazione perché si progredisca di un palmo nel cammino della civiltà; e ciò accade perché la seconda generazione deve ricominciare da capo e deve venire un'altra volta percorso quel tratto, che era già stato prima superato. In questo modo la via che l'uomo deve percorrere per attuare pienamente la sua destinazione appare incessantemente interrotta e l'umanità continuamente in pericolo di ricadere nell'antica rozzezza. Non senza una ragione il filosofo greco si lagnava in questi termini: « È proprio un peccato che si debba morire allor-

allo stato della natura sono ostacolate dal progresso della civiltà, che esse contrastano a loro volta, fino al punto in cui l'arte, pervenuta alla perfezione, si converta essa stessa in natura, ciò che è il fine ultimo della destinazione della specie umana.

Termine finale della storia.

All'inizio dell'epoca seguente l'uomo passò dallo stato d'agiatezza e di pace a quello di *lavoro* e di *discordia*, preludio alla riunione in società. Qui siamo obbligati a fare dinuovo un grande salto e passare a considerare l'uomo simultaneamente in possesso di animali domestici e di frutti della terra che egli stesso era capace di moltiplicare per il proprio nutrimento, seminando e piantando (*Gen.*, IV, 2), sebbene a questo egli sia pervenuto piuttosto lentamente, passando dalla vita del cacciatore selvaggio alla pastorizia e dall'occasionale raccolta di radici e di frutti all'agricoltura. A questo punto dovettero sorgere conflitti tra vicini, che sin allora erano vissuti in pace tra loro, onde seguì la separazione e la dispersione di quelli che non conducevano lo stesso genere di vita. In effetto la *pastorizia* non soltanto è

quando si è cominciato a capire in che modo si sarebbe dovuto vivere ».

Un terzo esempio può essere fornito dalla disuguaglianza tra gli uomini; e non parlo della disuguaglianza delle doti naturali o dei beni di fortuna, ma della disuguaglianza dei diritti, contro cui si scaglia Rousseau. Ma questa disuguaglianza è inseparabile dallo stato di civiltà, perlomeno sino a che si procederà senza un programma ben definito: cosa che è ancora per lungo tempo inevitabile.

Certamente a una disuguaglianza di questo genere l'uomo non era stato destinato dalla natura, dal momento che questa gli aveva dato la libertà e insieme la ragione per limitare questa libertà con una legge universale ed esterna, che si chiama diritto civile. L'uomo doveva uscire da se stesso dalla rozzezza delle sue disposizioni naturali e, innalzandosi al disopra di queste, doveva aver cura di non ricadervi; ma una capacità di questo genere sopravverrà soltanto in un secondo tempo, dopo molti tentativi falliti, e nel frattempo l'umanità geme a causa dei mali che la sua inesperienza le ha procurato.

dolce, ma è ancor oggi quella che dà il sostentamento più sicuro nei paesi vasti e poco abitati, nei quali non possono mancare i pascoli. L'*agricoltura* invece è assai faticosa ed è anche meno sicura, in quanto dipende dall'incostanza delle stagioni: essa esige inoltre un'abitazione fissa, la proprietà del suolo e una forza capace di difenderlo. Questa proprietà è odiosa al pastore, poiché essa limita la sua libertà di pascolo: l'agricoltore a sua volta, mentre per le ragioni che abbiamo detto poteva invidiare il pastore come più favorito dal cielo (*Gen.*, IV, 4), tuttavia, di fatto, trovava assai incomoda la vicinanza di quest'ultimo, perché gli armenti non risparmiavano le sue piantagioni. Ora, dopo aver recato simili danneggiamenti, riusciva facile al pastore sottrarsi a ogni risarcimento allontanandosi coi suoi armenti, dato che egli non lasciava nulla dietro di sé che non potesse altrettanto bene ritrovare altrove. È dunque probabile che fosse l'agricoltore ad impiegare per primo la forza contro questa specie di danneggiamenti, che il pastore non considerava illeciti, e che, non trovando altro rimedio, si decidesse infine ad andare il più lontano possibile da quelli che conducevano la vita pastorale, per non dover perdere più i frutti della sua lunga operosità (*Gen.*, IV, 16). Questa separazione determina la terza epoca.

Quando si trae la propria sussistenza da un terreno coltivato e piantato, soprattutto se si tratta di alberi, occorrono dimore fisse e, per difendere queste dimore contro ogni attacco, occorre un certo numero d'uomini che si soccorrano a vicenda. Quelli che avevano scelto questo modo di vivere non poterono pertanto disperdersi per famiglie, ma bisognò che dimorassero insieme e formassero villaggi, impropriamente chiamati città, per difendere le loro proprietà contro i cacciatori selvaggi e contro le orde erranti di pastori. Si poté allora stabilire uno scambio delle diverse cose necessarie alla vita, che gli uni e gli altri si procuravano con le loro diverse occupazioni (*Gen.*, IV, 20). Di qui dovette nascere la civiltà: cominciarono le arti, tanto le arti belle quanto le arti utili (*Gen.*, IV, 21-22), e — cosa più importante — si videro allora i primi lineamenti di una costituzione civile

e di una giustizia pubblica; questa, in verità, non si occupò dapprima che di reprimere i maggiori eccessi, la vendetta dei quali non fu più lasciata ai privati, come nello stato selvaggio, e venne rimessa ad un potere legittimo, ad una specie di governo, che manteneva l'unione di tutti e al disopra del quale non esisteva l'esercizio di altro potere (*Gen.*, IV, 23-24). Da questi primi e rozzi germi poterono nascere in séguito e svilupparsi a poco a poco tutte le arti proprie all'uomo, tra le quali quella della *convivenza sociale* e della *sicurezza civile* è la più benefica. Il genere umano poté moltiplicarsi ed estendersi, inviando, come da un centro comune, numerosi sciami di coloni civilizzati un po' dappertutto. A quest'epoca cominciò pure, e andò in seguito crescendo, la *disuguaglianza* tra gli uomini, questa copiosa fonte di tanti mali e, nello stesso tempo, di ogni bene.

Finché le orde erranti di pastori, che non riconoscevano per loro signore altri che Dio, disturbarono gli agricoltori, abitanti delle città, che riconoscevano l'autorità di un uomo, di un governo (*Gen.*, VI, 4) *; finché i nemici giurati di ogni proprietà terriera attaccarono i proprietari e ne furono odiati, vi fu tra essi, è vero, guerra perpetua o, almeno, il pericolo della guerra non cessò mai; ma gli uni e gli altri poterono godere in compenso, nell'interno, un bene inestimabile: la libertà.

Il pericolo della guerra è l'unica cosa che serve a temperare il dispotismo: infatti la ricchezza è necessaria perché lo Stato sia forte; ma senza libertà non vi può essere quel fiorire di attività commerciali, che possono produrre la ricchezza. In un popolo povero alla mancanza di ricchezza deve soccorrere una grande partecipazione da parte di tutti alla

* I Beduini dell'Arabia si chiamano tuttora figli di un antico sceicco, fondatore del loro gruppo (come Beni Haled e altri). Questi non è un sovrano e non può esercitare a suo talento nessun potere su di essi. Infatti, poiché in un popolo di pastori nessuno ha una proprietà stabile che possa venire trasmessa, ogni famiglia può, se tale potere non le è gradito, allontanarsi dal gruppo per andare a rafforzarne un altro.

conservazione della cosa pubblica; ma anche questa non è possibile, se non ci si sente liberi. Col tempo però aumentò il lusso tra gli abitanti delle città e le loro donne, abili nell'arte di piacere, eclissarono le sudice femmine del deserto. Questa potente attrattiva (*Gen.*, VI, 2) indusse i pastori a unirsi con gli abitanti delle città e a lasciarsi trascinare in quella brillante miseria. Queste due popolazioni, fino allora nemiche, si confusero in una sola: finì la guerra, ma con essa finì anche la libertà.

In tal modo si ebbe da un lato il dispotismo di potenti tiranni, mentre, in questo stato di civiltà appena agli inizi, si sviluppava una bestiale dissolutezza nella più abbietta schiavitù, congiunta con tutti i vizi dello stato primitivo. D'altro canto il genere umano si andò allontanando dal cammino che gli era stato tracciato dalla natura perché giungesse allo sviluppo delle sue disposizioni al bene. Perciò l'uomo diventò indegno della sua stessa esistenza e di rappresentare la specie, ch'era destinata non già a godere bestialmente, né a servire supinamente, ma a regnare sulla terra (*Gen.*, V, 17).

Nota finale.

Il considerare tutti i mali che travagliano la specie umana, e in apparenza senza che essa possa sperare una miglior sorte, produce nell'uomo che pensa un dolore che gli spensierati non conoscono e che può degenerare in pervertimento morale: esso lo rende malcontento della Provvidenza che governa in generale il corso del mondo. D'altra parte è assai importante *essere soddisfatti della Provvidenza*, anche se essa ci ha destinato su questa terra un cammino tanto doloroso, non solo per conservare il coraggio in mezzo ai dolori della vita, ma anche per paura che, accusando il destino di tutto, non perdiamo di vista che siamo anche noi la causa e forse la causa unica dei nostri malanni, e non tralasciamo ogni mezzo per correggerci.

Dobbiamo confessare che i maggiori mali che affliggono i popoli civilizzati provengono dalla *guerra*, e non tanto da una guerra passata o presente, quanto dai *preparativi* perma-

nenti delle guerre prossime, che si aumentano di continuo, e non si pensa affatto a diminuirli. In ciò sono impiegate tutte le forze dello Stato, per ciò si consumano tutti i frutti della civiltà, che potrebbero invece servire a perfezionarla ancora; essi sono una fonte di occasioni in cui la libertà è fortemente violata; e le cure paterne dello Stato si mutano per alcuni dei suoi membri in una somma di richieste inesorabili e crudeli, giustificate dal timore dei pericoli esterni. Ma quello che diverrebbe questa civiltà, quello che diverrebbe la stretta unione delle classi nella collettività per il reciproco promovimento della prosperità, quello che diverrebbe la popolazione stessa e questo grado di libertà che, sebbene limitato dalle leggi, ci è ancora lasciato, se la guerra, sempre paventata, non costringesse i governanti al *rispetto del genere umano*, possiamo apprenderlo dall'esempio della *Cina*, la cui situazione è tale che essa può bene temere una incursione imprevista, ma non un nemico potente, e dove quindi non rimane più alcuna traccia di libertà. Onde si concluderà che, al grado di civiltà cui il genere umano è pervenuto, la guerra è un mezzo indispensabile per elevarsi e che la pace perpetua non ci sarà salutare, se non dopo che la nostra civiltà (chissà quando?) avrà raggiunto il punto di perfezione, il solo di cui questa pace potrebbe essere la conseguenza. A questo riguardo siamo dunque noi stessi responsabili dei mali di cui ci lagnamo così amaramente e le sacre Scritture hanno piena ragione quando ci mostrano dei popoli, la cui civiltà cominciava appena, divenuti incapaci di farla progredire e caduti in una corruzione incurabile per essersi riuniti troppo presto in un sol corpo sociale, liberandosi così da ogni timore di guerra esterna.

Un secondo argomento di doglianza per l'uomo è l'ordine della natura relativamente alla *brevità della vita*. Senza dubbio occorre apprezzarne ben poco il valore per desiderare ch'essa sia più lunga di quanto lo è in realtà: non sarebbe forse prolungare un gioco alle prese con difficoltà ognora crescenti? Però non si deve rimproverare ad un giudizio infantile di temere la morte senza amare la vita, né che persone che tanto penano per passare in modo sopportabile

ogni loro giorno non abbiano mai giorni a sufficienza per ricominciare daccapo questo tormento. Ma se si pensa a tutte le nostre preoccupazioni per procurarci i mezzi di trascorrere dolcemente questa breve vita, se si tien presente quante ingiustizie si commettono nella speranza di un godimento futuro, per quanto così poco durevole, si dovrà ragionevolmente credere che, se gli uomini potessero prevedere una vita di ottocento anni e più, il padre non sarebbe più sicuro della propria vita dinnanzi a suo figlio, il fratello dinnanzi al fratello, l'amico con l'amico, e che una razza d'uomini così longevi dovette necessariamente moltiplicare i suoi vizi in modo tale da non meritare miglior destino che di essere estirpata dalla terra mediante un diluvio universale.

L'oggetto di un terzo desiderio, o piuttosto di un vano rimpianto (poiché ben si sa che non può essere appagato), è l'immagine dell'*età dell'oro* tanto esaltata dai poeti, nella quale saremmo sbarazzati da tutti i bisogni immaginari creati dal lusso, tale, in una parola, che gli uomini, perfettamente eguali e sempre in pace gli uni con gli altri, passerebbero nell'ozio una vita esente da cure e variata solo da giochi infantili, in una fantasticante indolenza. Questo rimpianto, che rende così eccitanti i viaggi di Robinson e quelli alle isole dell'oceano Pacifico, prova nel tempo stesso come l'uomo che riflette si senta disgustato della vita civilizzata, quando ne ricerchi il valore nei *godimenti* e quando invochi in suo aiuto, a guisa di contrappeso, la *pigrizia*, mentre la ragione gli mostra che il valore di questa vita risiede nelle azioni. Si vede a sufficienza quanto sia vano questo desiderio di rientrare nell'antico stato di semplicità e d'innocenza, quando si sia appreso, per il quadro che ne abbiamo fatto, che è impossibile all'uomo di mantenervisi, poiché questo stato non può bastargli, e che egli stesso è ancor meno disposto a ritornarvi; donde segue che deve sempre imputare a se stesso e alla sua libera scelta la miseria del suo stato attuale.

Siffatta esposizione della storia primitiva dell'uomo gli è dunque utile e salutare per ammaestrarlo e per correggerlo, in quanto egli vi apprende a non accusare la Provvidenza dei mali che l'affliggono e anche a non attribuire le proprie

colpe a una colpa originaria dei suoi progenitori, che avrebbero trasmesso alla loro posterità una tendenza ereditaria a trasgressioni simili (atti volontari non hanno infatti nulla che sia stato acquisito per eredità). L'uomo riconoscerà invece ch'egli può attribuirsi a pieno diritto questa prima colpa e quindi accusarsi di tutti i mali che l'abuso della ragione ha fatto nascere, poiché egli può assai bene rendersi conto che nelle stesse circostanze avrebbe agito nello stesso modo e che, malgrado l'avvertimento della natura, avrebbe cominciato ad usare della ragione per abusarne. Ciò che riguarda il male morale essendo così regolato, i veri e proprii mali fisici posti sulla bilancia dei nostri meriti e dei nostri demeriti non potranno certo farla pendere in nostro favore.

La filosofia, cercando di trovare l'inizio della storia del genere umano, arriva pertanto a questo risultato: che bisogna essere soddisfatti della Provvidenza e del corso generale delle cose umane, le quali, lungi dal procedere dal bene al male, progrediscono a poco a poco dal peggio al meglio. A questo progresso ciascuno è chiamato dalla natura stessa a contribuire per la sua parte e secondo le sue forze.

VII.

SE IL GENERE UMANO SIA IN COSTANTE PROGRESSO VERSO IL MEGLIO

[1798]

1. *Che cosa si vuol qui sapere?* – Si vuole un frammento della storia dell'umanità e propriamente non del passato, ma dell'avvenire, cioè che *predìca* il futuro. Questa storia, se non è condotta secondo le leggi naturali note (come, le eclissi del sole e della luna), è chiamata *divinatoria* e quindi naturale; ma se non può altrimenti aversi che per comunicazione e per estensione sovrannaturale della prospettiva nel futuro, allora deve dirsi *augurale* (profetica) *. D'altra parte quando si pone la questione se la razza umana (in generale) progredisca costantemente verso il meglio, si tratta non della storia naturale dell'uomo (se cioè nell'avvenire sorgeranno nuove razze umane), ma della *storia del costume* considerata non nel *concetto della specie* (« *singulorum* »), ma nel concetto della *totalità* degli uomini uniti sulla terra in società e distribuiti in popoli diversi.

2. *Come si può sapere questo?* – Come narrazione storica divinatoria di ciò che riserva l'avvenire, cioè come una esposizione *a priori* possibile dei fatti che devono succedere. Ma come è possibile una storia *a priori?* Risposta: se chi predice *fa* e organizza egli stesso i fatti che preannunzia.

I profeti ebrei ben potevano predire che non solo la decadenza, ma la completa dissoluzione, presto o tardi, sovra-

* Di chi fa il mestiere dell'indovino senza conoscenza o senza onestà, si dice che *predice l'avvenire*: dalla Pizia fino alla zingara.

ARCHIVIO * MUSEO BIBLIOTECA

stava al loro Stato, poiché essi stessi erano gli autori di questo loro destino. Come reggitori del popolo essi avevano aggravato la loro costituzione di tanti oneri ecclesiastici e conseguenti oneri civili, che il loro Stato si rese del tutto incapace di reggersi da sé, soprattutto in rapporto coi popoli vicini, e le geremiadi dei loro sacerdoti dovevano perciò naturalmente riuscire vane; essi si ostinavano nell'idea di una costituzione insostenibile fatta da loro stessi, per cui l'evento poteva da essi esser previsto con sicurezza.

I nostri uomini politici nella sfera della loro influenza fanno altrettanto e sono altrettanto fortunati nelle loro predizioni. Si deve, essi dicono, prendere gli uomini come sono e non come i pedanti ignari del mondo o sognatori in buona fede immaginano che dovrebbero essere. Invece di *come sono* si dovrebbe dire *come noi li abbiamo fatti* con una ingiusta coazione, con perfidi disegni suggeriti al governo, cioè indocili e proclivi a insorgere, sì che, per poco che si allentino le redini, si producono le tristi conseguenze che confermano la profezia di quegli uomini di Stato creduti sapienti.

Analogamente uomini di Chiesa predicono la decadenza completa della religione e la prossima venuta dell'Anticristo, mentre essi fanno ciò che è necessario per introdurlo. Essi cioè non pensano di infondere nella loro comunità i princìpi morali che portano direttamente al meglio, ma elevano a doveri essenziali le pratiche religiose, le credenze storiche che a tali princìpi indirettamente portano. In questo modo si può certamente avere l'unanimità meccanica, come in una costituzione civile, ma non quella che può svilupparsi in un sentimento morale: dopo di ciò si lagnano della irreligiosità che essi stessi hanno introdotta e che potevano prevedere anche senza dono speciale di profezia.

3. *Distinzione delle concezioni relative a ciò che si vuole in precedenza sapere per l'avvenire.* – I casi che possono contenere una predizione sono tre: o il genere umano è in continuo *regresso* verso il peggio; o in continuo *progresso* verso il meglio in ordine alla sua destinazione morale; o si mantiene eternamente *fermo* nel grado attuale del suo valore

morale tra gli esseri della creazione (ciò che si confonde con l'eterna rotazione circolare intorno allo stesso punto). La *prima* affermazione si può chiamare *terrorismo* morale; la *seconda*, *eudemonismo* (e questa, in quanto considera lo scopo del progresso sotto un largo punto di vista, potrebbe anche denominarsi *chiliasmo*); ma la terza *abderitismo* e ciò poiché, non potendosi immaginare nel dominio morale uno stato d'assoluto riposo, una ascensione costantemente mutevole e una decadenza altrettanto frequente e profonda (quasi una eterna oscillazione) si risolvono nella permanenza del soggetto nello stesso luogo e nello stato di riposo.

a) *Della concezione terroristica nel modo di considerare la storia dell'umanità.* – Ricadere nel peggio non può essere uno stato costantemente durevole nella specie umana, poiché a un certo grado di regresso essa distruggerebbe se stessa. Perciò, col crescere di grandi misfatti ammassantisi come montagne e dei mali corrispondenti, si dice: — Non si può andare più in basso, l'ultimo giorno è alle porte — e il pio visionario sogna già il rinnovamento di tutte le cose e il sorgere di un mondo nuovo, dopo che questo sarà distrutto dal fuoco.

b) *Della concezione eudemonistica nel modo di considerare la storia dell'umanità.* – Che la massa dei beni e dei mali inerenti alla nostra natura rimanga sostanzialmente sempre la stessa e che non possa essere né aumentata, né diminuita nello stesso individuo si può sempre ammettere. E come questa quantità del bene potrebbe sostanzialmente aumentare? Ciò dovrebbe avvenire mediante la libertà del soggetto e questo richiederebbe a sua volta una quantità di bene maggiore di quella che già possiede. Ma gli effetti non possono superare la capacità della causa operante, ragion per cui la quantità del bene commista nell'uomo col male non potrebbe superare una certa misura di questo bene, oltre alla quale l'uomo potrebbe col suo sforzo elevarsi e così progredire sempre più verso il meglio. L'eudemonismo pertanto, con le sue vane speranze, sembra insostenibile e poco sembra promettere per una storia profetica dell'uma-

nità dal punto di vista d'un costante progresso nella via del bene.

c) *Dell'ipotesi dell'abderitismo del genere umano relativamente alla predizione della sua storia.* – Questa opinione potrebbe ben avere per sé la maggioranza dei consensi. La mania del fare è il carattere della nostra specie. Nella via del bene si entra presto, ma non per rimanervi; per non essere legati ad un unico scopo, non fosse che per mutare, si rovescia il piano del progresso; si costruisce per poter abbattere e ci si impone lo sforzo disperato di spingere, rotolandola all'in sù, la pietra di Sisifo per poi lasciarla di nuovo rotolare verso il basso. Il principio del male nella disposizione naturale del genere umano sembra qui associarsi col principio del bene così da essere piuttosto l'un principio neutralizzato dall'altro. Il risultato ne sarebbe la inerzia (qui chiamata stazionarietà), una attività a vuoto, un succedersi di bene e di male, di progresso e di regresso, per cui l'intero gioco degli scambi reciproci della nostra specie su questa terra dovrebbe considerarsi come un gioco da marionette; ciò agli occhi della ragione non può dare un valore maggiore alla nostra specie di quello che hanno le altre specie animali che compiono questo gioco con minor spesa e senza logorarsi l'intelletto.

4. *Mediante l'esperienza non possiamo immediatamente risolvere il problema del progresso.* – Quand'anche fosse provato che il genere umano considerato nel suo insieme abbia a lungo progredito e possa ancora progredire, nessuno però può garantire che a causa della costituzione fisica della nostra specie non si inizi ora il suo regresso; e inversamente, se si regredisce e si corre al peggio, non si deve disperare che non si possa trovare il punto di conversione (*punctum flexus contrarii*) là dove, per la costituzione morale della nostra specie, il corso di questa si rivolga nuovamente verso il meglio. Poiché noi abbiamo a che fare con esseri che operano liberamente, ai quali si può certo in precedenza *indicare* ciò che *devono* fare, ma non si può *predire* ciò che essi *faranno* e se

dal sentimento del male fatto a se stessi non sappiano trarre un forte stimolo per fare ancora meglio di ciò che non era prima di quello stato. Ma, « poveri mortali », dice l'abate Coyer [1], « tra voi nulla è costante, se non l'incostanza ».

Può forse anche dipendere dalla cattiva scelta da noi fatta del punto di vista sotto il quale consideriamo il corso delle cose umane, se queste ci appaiono così imperfette. I pianeti, visti dalla terra, vanno ora avanti, ora indietro, ora ci sembrano fermi. Ma se il punto di vista è preso dal sole, cosa che solo la ragione può fare, essi compiono il loro corso regolare costantemente secondo l'ipotesi copernicana.

Càpita ad alcuni, che non sono del resto degli ignoranti, di ostinarsi nel loro modo d'intendere i fenomeni e nel punto di vista da essi una volta adottato, anche se dovessero smarrirsi nei cicli ed epicicli di Tycho Brahe [2]. Ma la disgrazia è che noi non possiamo porci da questo punto di vista quando si tratta di prevedere azioni libere. Questo sarebbe il punto di vista della *Provvidenza*, la quale sta sopra ogni sapienza umana; quest'ultima si estende alle *libere* azioni dell'uomo, le quali possono essere *vedute* ma non *prevedute* con certezza (in ciò l'occhio di Dio non distingue). Per prevedere, l'uomo ha bisogno del nesso secondo le leggi naturali, mentre in ordine alle *libere* azioni future deve fare a meno di questa guida o indicazione.

Se all'uomo si potesse attribuire una volontà innata, invariabilmente buona anche se limitata, egli potrebbe presagire con certezza questo progresso della sua specie verso il meglio e ciò perché il meglio si riferisce allora a una circostanza che egli stesso può produrre. Ma essendo il bene e il male mescolati nella sua costituzione in una misura che egli non conosce, egli stesso non sa quale effetto potrebbe da essa attendersi.

1. Gabriel François Coyer (1707-1782), gesuita francese e fecondo poligrafo. Kant allude qui alle sue *Bagatelles morales* (Londres, 1754), che erano state anche tradotte in tedesco (*Moralische Kleinigkeiten*, Berlin, 1761).

2. Allude alla ben nota ipotesi planetaria dell'astronomo svedese Tycho Brahe (1546-1601), che aveva costruito un sistema parte geocentrico e parte eliocentrico.

5. *È pur necessario riconnettere a una qualche esperienza la storia profetica del genere umano.* – Nel genere umano deve sopravvenire una qualche esperienza che, come avvenimento, mostri una sua disposizione e una sua capacità a essere la *causa* del suo progresso verso il meglio e (poiché ciò dev'essere l'azione di un essere dotato di libertà) il suo *autore*. Ma da una data causa si può presagire un avvenimento come effetto quando si verificano le circostanze che vi cooperano. Che queste ultime debbano quandochesia prodursi, può, come nel calcolo delle probabilità nel gioco, in generale prevedersi; ma non può determinarsi se ciò avrà luogo durante la mia vita ed io ne farò esperienza che confermi questa predizione. Devesi allora ricercare un avvenimento che riveli, sia pure senza determinazione in rapporto al tempo, l'esistenza di una tale causa, e anche l'azione della sua casualità nell'umanità, in modo da far concludere al suo progresso verso il meglio come conseguenza inevitabile. La quale conclusione potrebbe allora anche estendersi alla storia del tempo passato (posto che esso sia sempre stato in progresso), sempreché tale avvenimento debba essere considerato non come sua causa, ma solo come indicazione, come *segno storico* (*signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum*), così da poter dimostrare la *tendenza* della specie umana considerata nella sua totalità, cioè non secondo gli individui (poiché ciò si risolverebbe in una enumerazione e in un calcolo indefinito), ma come s'incontra sulla terra, divisa in popoli e in Stati.

6. *Di un avvenimento del nostro tempo che rivela questa tendenza morale della specie umana.* – Questo avvenimento non consiste in fatti o misfatti importanti compiuti dagli uomini, per cui ciò che era grande tra gli uomini è reso piccolo, o ciò che era piccolo è reso grande; e neppure nella scomparsa come per incanto d'antichi splendidi edifici politici e nella loro sostituzione con altri quasi usciti dalle viscere della terra. No, nulla di ciò. Trattasi solamente del modo di pensare degli spettatori che si rivela *pubblicamente* nel gioco delle grandi rivoluzioni e che manifesta una parteci-

pazione universale e tuttavia disinteressata dei giocatori di un partito contro quelli dell'altro, malgrado il pericolo del danno che può ad essi derivare da tale spirito partigiano; ma (per la sua universalità) dimostra un carattere della specie umana in generale e ad un tempo (per il suo disinteresse) ne dimostra un carattere morale fondamentale, che fa non solo sperare nel progresso verso il meglio, ma costituisce già di per sé un tal progresso nella misura in cui esso può essere attualmente raggiunto.

La rivoluzione di un popolo di ricca spiritualità, quale noi abbiamo veduto effettuarsi ai nostri giorni, può riuscire o fallire; essa può accumulare miseria e crudeltà tali che un uomo benpensante, se anche potesse sperare di intraprenderla con successo una seconda volta, non si indurrebbe a tentare a tal prezzo l'esperimento; questa rivoluzione, io dico, trova però negli spiriti di tutti gli spettatori (che non sono in questo gioco coinvolti) una *partecipazione* d'aspirazioni che rasenta l'entusiasmo, anche se la sua manifestazione non andava disgiunta da pericolo, e che per conseguenza non può avere altra causa che una disposizione morale della specie umana.

Questa influente causa morale è duplice: anzitutto è la causa del *diritto* che ha un popolo di non essere impedito da altre forze di darsi una costituzione civile che esso crede buona; in secondo luogo è la causa dello *scopo* (che è anche un dovere) per cui è solo in sé *giuridicamente* e moralmente buona quella costituzione che per sua natura è in grado di evitare per principio la guerra offensiva (e non può essere, almeno in teoria, che la costituzione repubblicana *) cioè

* Non si vuol dire con ciò che un popolo che ha una costituzione monarchica debba per questo arrogarsi il diritto o anche solo nutrire il desiderio segreto di mutarla, poiché la sua grande estensione in Europa può consigliargli quella costituzione come la sola che gli permetta di sostenersi tra potenze vicine. Anche le mormorazioni dei sudditi non per il reggimento interno del governo, ma per il suo comportamento verso gli stranieri, in quanto li ostacola nelle loro aspirazioni repubblicane, non costituiscono affatto una prova della insoddisfazione del popolo verso la sua propria costituzione, ma

che pone la condizione per cui la guerra (fonte di ogni male e di ogni corruzione dei costumi) sia evitata e sia quindi garantito negativamente alla specie umana, malgrado tutta la sua fragilità, il progresso verso il meglio: quanto meno di non esser ostacolata nel suo progredire.

Tutto ciò pertanto, unito al fatto della partecipazione al bene con *passione*, cioè l'*entusiasmo*, anche se non è del tutto da giustificare, perché ogni affetto come tale merita biasimo, fornisce però occasione, in virtù di questa storia, di fare un'osservazione importante per l'antropologia, vale a dire che il vero entusiasmo si riferisce solo e sempre a ciò che è *ideale*, a ciò che è puramente morale (e di questa natura è il concetto del diritto) e non può innestarsi sull'interesse individuale. Con ricompense pecuniarie gli avversari dei rivoluzionari non avrebbero potuto elevarsi allo zelo e alla grandezza d'animo che poteva solo destare in quelli il concetto del diritto; lo stesso concetto dell'onore, proprio dell'antica nobiltà guerriera (che era l'equivalente dell'entusiasmo), svaniva davanti alle armi di quelli che avevano in vista *il diritto* del popolo a cui appartenevano * e di cui

rivelano piuttosto l'amore per essa, poiché esso è tanto più garantito contro il pericolo che lo minaccia in particolare quanto più altri popoli attuano il regime repubblicano. Ciò non ostante certi sicofanti calunniatori, per rendersi importanti, hanno cercato di far passare questi innocenti politicanti per amanti di novità, per giacobini, per faziosi pericolosi allo Stato, e ciò sebbene non vi fosse il più piccolo motivo per tali accuse, soprattutto in un paese che dista più di mille miglia dal teatro della rivoluzione.

* Di un siffatto entusiasmo per la difesa del diritto della specie umana si può dire: « Postquam ad arma Vulcania ventum est Mortalis mucro glacies ceu futilis ictu dissiluit [1] ». Perché nessun sovrano ha mai osato finora apertamente affermare ch'egli non riconosce

1. I versi di Virgilio (*Aeneis*, XII, 739-741) suonano:

...postquam arma Dei ad Vulcania ventum,
mortalis mucro, glacie ceu futilis, ictu
dissiluit...

(... ma quando [Turno] venne contro le armi vulcanie del Dio, la spada mortale si spezzò come fragile ghiaccio...).

si credevano difensori. Con tale esaltazione simpatizzava il pubblico, che guardava dal di fuori, senza la minima intenzione di cooperare.

7. *Storia profetica dell'umanità.* – Vi deve essere qualche principio *morale* a fondamento di ciò: un principio che la ragione presenta come puro, ma anche, per la grande e decisiva influenza attualmente esercitata, come qualche cosa che pone all'anima dell'uomo un dovere, e che riguarda la specie umana nella sua totalità (*non singulorum, sed universorum*), se essa applaude con così universale consenso e con tanto disinteresse alla speranza del successo, ai tentativi per rea-

alcun *diritto* del popolo verso di lui, che questo popolo non deve la sua felicità che alla *benevolenza* di un governo che gliela procura e che ogni pretesa del suddito di avere un diritto contro il sovrano (poiché ciò implica un diritto di resistenza) è insensata e anche punibile? La ragione è questa: che una dichiarazione pubblica di questo genere solleverebbe tutti i sudditi contro di lui, anche se essi come pecore docili, guidate da un padrone buono e intelligente, ben nutrite e energicamente difese, non avessero a dolersi di nulla per ciò che riguarda la loro felicità. Infatti ad un essere dotato di libertà non basta godere i comodi della vita, cosa che a lui può esser fornita da altri (e qui dal governo), ma gli importa il *principio* per il quale tale godimento si procura. Senonché la felicità non ha un principio né per chi la ottiene, né per chi la procura (l'uno la ripone in questo, l'altro in quello), in quanto riguarda la *materia* del volere ed essa è empirica e si sottrae all'universalità di una norma. Un essere pertanto dotato di libertà, nella coscienza di questa sua prerogativa rispetto all'animale irragionevole, non può e non deve, in base al principio *formale* del suo volere, desiderare altro governo per il popolo a cui appartiene, se non quello in cui il popolo partecipa alla formazione delle leggi: cioè il diritto degli uomini che devono obbedire deve precedere necessariamente ogni considerazione di felicità, e questo è una cosa sacra, superiore ad ogni prezzo (di utilità) e che nessun governo, per quanto benefico, può toccare. Ma questo diritto è ancor sempre solo un'idea, la cui attuazione è condizionata all'accordo dei suoi *mezzi* con la moralità che il popolo non può trasgredire, e ciò non può avvenire mediante una rivoluzione, che è sempre ingiusta. Regnare in forma *autocratica* e tuttavia *governare* in maniera repubblicana, ossia nello spirito del governo repubblicano o di una forma ad esso analoga, è ciò che fa un popolo soddisfatto della sua costituzione.

lizzarlo *. Questo avvenimento è il fenomeno non di una rivoluzione, ma (come si esprime il signor Erhard)[1] dell'*evoluzione* di una costituzione *fondata sul diritto naturale*, che non può certo essere attuata con lotte selvagge, — distruggendo la guerra interna e esterna tutte le costituzioni *statutarie* (positive) finora esistenti — ma che però tende a portare verso una costituzione che non può essere causa di guerra, cioè a una costituzione repubblicana: e questa può esser tale o per la stessa *forma dello Stato* o anche solo per il *modo di governare*, quando lo Stato è amministrato sotto l'unità del monarca in base a quelle stesse leggi che il popolo darebbe a se stesso secondo princìpi di diritto universali.

Ora io credo, anche senza essere dotato di spirito profetico, di poter presagire per l'umanità, in base agli elementi e ai segni precorritori dell'età nostra, il raggiungimento di questo fine e con ciò un progresso verso il meglio che non conoscerà più un totale regresso. In effetto un tale fenomeno nella storia dell'umanità *non si dimentica più*, poiché ha rivelato nella natura umana una disposizione e un potere per il meglio tale che nessun uomo politico ha potuto fino a oggi desumerlo dal corso delle cose, e che solo la natura e la libertà associate nella specie umana secondo princìpi intrinseci al diritto potevano promettere, sia pure, per ciò che riguarda il tempo, solo in modo indeterminato e come un avvenimento casuale.

Pure, anche se il fine intravisto in questo avvenimento oggi non è stato ancora raggiunto, anche se la rivoluzione o la riforma della costituzione di un popolo dovesse da ultimo fallire, oppure se, dopo qualche tempo, tutto ricadesse nell'antico corso (come certi uomini politici oggi presagiscono), non perderebbe per nulla della sua forza quella

* Luogo guasto nel testo.

1. Ricorda il suo devoto seguace Johann Benjamin Erhard (1766-1827), medico a Norimberga e più tardi a Berlino, del quale cita lo scritto sul diritto del popolo a fare la rivoluzione (*Ueber das Recht des Volks zu einer Revolution*, Berlin, 1795, p. 189). Sull'Erhard cfr. la nota introduttiva premessa da B. Croce alla traduzione italiana della sua *Apologia del Diavolo* (Bari, 1943).

predizione filosofica. Infatti quell'avvenimento è troppo grande, è troppo legato all'interesse dell'umanità e per la sua influenza si estende troppo a tutte le parti del mondo, perché esso non debba ritornare, in qualsiasi ricorrere di circostanze favorevoli, al ricordo dei popoli, perché non debba esser risvegliato in vista del ripetersi di nuovi tentativi del genere, perché infine, in un affare di tanta importanza per la specie umana, la costituzione prevista non debba un giorno raggiungere quella stabilità che l'insegnamento di numerose esperienze non può mancare di operare negli animi di tutti.

È pertanto un principio non solo giustificato e sotto l'aspetto pratico raccomandabile, ma, anche a dispetto degli increduli, valido per la teoria più severa, che la specie umana ha sempre progredito verso il meglio e progredirà ancora in avvenire. Tale principio, se si guarda non solo a ciò che avviene presso qualche popolo, ma alla sua estensione a tutti i popoli della terra che a poco a poco potrebbero accoglierlo, apre una prospettiva indefinita; e ciò a meno che alla prima epoca di rivoluzione della natura (che secondo Camper e Blumenbach [1], prima ancora che esistessero gli uomini, avrebbe seppellito le piante e gli animali), non seguisse anche una seconda, che dovrebbe similmente farsi gioco della specie umana per far posto sulla scena ad altri esseri e così via. Poiché di fronte all'onnipotenza della natura, o piuttosto di fronte alla causa prima, per noi inaccessibile, l'uomo non è che una inezia. Ma che anche i sovrani della sua stessa specie lo considerino e lo trattino come tale, sia facendone, come un animale, strumento dei loro disegni, sia opponendoli gli uni agli altri nei loro conflitti per farli massacrare, ciò non è affatto una inezia, ma è il rovesciamento del *fine ultimo* della creazione.

8. *Della difficoltà delle massime riguardanti il progresso universale verso il meglio in considerazione della loro pub-*

1. Petrus Camper (1722-1789), anatomista e clinico olandese, autore delle *Demonstrationes anatomico-pathologicae* (Amsterdam, 1760-1762, 2 voll.). Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) a partire dal 1776 insegnò per un sessantennio anatomia e zoologia comparata nell'Università di Gottinga.

blicità. – Illuminare il popolo significa insegnargli pubblicamente i suoi diritti e doveri rispetto allo Stato di cui fa parte. Qui si tratta solo dei diritti naturali che il comune intelletto è capace di cogliere, sicché quelli che li proclamano e li interpretano presso il popolo non sono persone ufficiali designate dallo Stato, ma sono liberi cultori del diritto, cioè i filosofi che per la libertà che si permettono riescono odiosi allo Stato, che vuol sempre solo dominare, e col nome di *illuministi* sono diffamati come gente pericolosa per lo Stato, anche se la loro voce non si rivolga in forma *familiare* al popolo (che di essi e dei loro scritti poco si cura o non ne ha notizia di sorta), ma si rivolge *rispettosamente* allo Stato, e questo è pregato di prendere in considerazione il suo bisogno di diritto; e ciò non può avvenire per altra via che per quella della *pubblicità*, se un intero popolo vuol far conoscere i suoi lamenti (*gravamen*). Pertanto il *divieto* della pubblicità impedisce il progresso del popolo verso il meglio, anche per ciò che riguarda il minimo delle sue esigenze, cioè il suo semplice diritto naturale.

Un altro occultamento, anche se facile a rilevarsi, ma comunque imposto a un popolo mediante la legge, è quello della vera natura della sua costituzione. Sarebbe offendere la maestà del popolo britannico affermare che esso è una *monarchia assoluta*, mentre si pretende che abbia una costituzione che *limita* la volontà del monarca mediante le due Camere del Parlamento in rappresentanza del popolo; eppure ognuno sa bene che l'influenza del monarca su questi rappresentanti è così grande e così infallibile, che da queste Camere non si decide altro che ciò che esso vuole e propone per mezzo dei suoi ministri: il quale potrà ben fare proposte che egli sa già che saranno contrastate (ad esempio la tratta dei negri), o addirittura *procurare* che ciò avvenga, per dimostrare in forma visibile la libertà del Parlamento. Questa presentazione dello stato delle cose genera l'illusione che non occorra ricercare la vera costituzione conforme al diritto; e ciò perché si crede di averla trovata in un esempio già esistente e una pubblicità menzognera inganna il popolo con la lusinga di una monarchia limitata dalla legge da lui stesso

voluta *, mentre i suoi rappresentanti, corrotti, lo hanno segretamente sottoposto a *una monarchia assoluta*.

L'idea di una costituzione in armonia coi diritti naturali degli uomini, tale cioè che quelli che obbediscono alla legge devano anche, riuniti, legiferare, sta a fondamento di tutte le forme di Stato; e la comunità che, concepita conformemente ad essa secondo concetti razionali puri, si chiama un *ideale* platonico (*respublica noumenon*), non è una chimera priva di senso, ma è la norma eterna di ogni civile costituzione in generale e tiene lontana ogni guerra. Una società civile organizzata conforme ad essa ne è la rappresentazione secondo le leggi della libertà mediante un esempio dato in esperienza (*respublica phaenomenon*) e può solo esser realizzata laboriosamente attraverso numerose guerre e contrasti; ma la sua costituzione, una volta conquistata nelle sue linee essenziali, si qualifica per la migliore di tutte ai fini di tener lontana la guerra, distruggitrice di ogni bene. Perciò è dovere entrare in tale società e provvisoriamente (poiché ciò non avverrà presto) è dovere dei monarchi, anche se *autocratici*, di governare in forma *repubblicana* (non democratica), cioè di trattare il popolo secondo princìpi conformi allo spirito delle leggi di libertà (cioè quali un popolo di matura ragione

* Una causa, di cui non si scorge immediatamente la natura, si scopre dall'effetto che ne segue immancabilmente. Cos'è un monarca *assoluto*? È colui che quando comanda: — La guerra deve essere, — la guerra segue. Cos'è invece un monarca *limitato*? Colui che prima deve chiedere al popolo se la guerra debba esserci o meno, e se il popolo dice: — La guerra non deve esserci, — essa non segue. La guerra è una condizione di cose in cui *tutte* le forze dello Stato devono essere poste a servizio del capo dello Stato. Ora il monarca britannico ha fatto numerose guerre senza richiedere il consenso del popolo. Egli è pertanto un monarca assoluto, cosa che secondo la costituzione non dovrebbe essere. Senonché egli può sempre passar sopra ad essa, perché per le forze dello Stato (cioè per il fatto che egli ha in suo potere tutte le cariche e funzioni) può considerarsi sicuro del consenso dei rappresentanti del popolo. Questo sistema di corruzione non deve certamente avere pubblicità per riuscire. E quindi rimane sotto il velo molto trasparente del mistero.

prescriverebbe a sé stesso), anche se, stando alla lettera, a questo popolo non viene richiesto il suo consenso.

9. *Qual vantaggio apporterà all'umanità il progresso verso il meglio?* – Non una quantità sempre crescente della *moralità* dell'intenzione, ma un aumento degli effetti della sua *legalità* negli atti doverosi, quale che sia il movente che li determina; cioè nelle buone *azioni* degli uomini, le quali diverranno sempre più numerose e migliori, e quindi è nelle manifestazioni dello stato morale dell'umanità che potrà solo esser posto il vantaggio (il risultato) del suo sforzo per il meglio. Noi abbiamo solo dati empirici (esperienze) per fondare questa predizione; possiamo cioè fondarla sulla causa fisica delle nostre azioni in quanto esse avvengono, cioè di azioni che sono esse stesse dei fenomeni, non sono la causa morale contenente il concetto del dovere, di ciò che deve essere, che solo può essere stabilito *a priori* in tutta la sua purezza.

Gradatamente da parte dei potenti si farà minor uso della forza e vi sarà maggior rispetto delle leggi. Maggior benevolenza, minori liti giudiziarie, maggior fiducia nella parola data ecc. si produrranno nella vita sociale, sia per il senso d'onore, sia in considerazione di un ben inteso interesse personale. E ciò si estenderà da ultimo anche ai popoli nelle loro relazioni esterne fino alla società cosmopolitica, senza che ne debba essere ingrandito menomamente nel genere umano il fondamento morale, cosa che richiederebbe una specie di nuova creazione (influsso soprannaturale). Non dobbiamo riprometterci troppo dagli uomini nel loro progresso verso il meglio per non destare il giusto scherno dell'uomo politico, che farebbe volentieri passare la speranza del meglio per sogno di una mente esaltata *.

* È *dolce* immaginare costituzioni politiche rispondenti alle esigenze della ragione (soprattutto sotto l'aspetto del diritto); ma è *temerario* proporle ed è *colpevole* sollevare il popolo per abolire la costituzione esistente. L'*Atlantide* di Platone, l'*Utopia* del Moro, l'*Oceana* di Harrington e la *Severambia* di Allais vennero successi-

10. *In quale ordine soltanto possiamo aspettarci il progresso verso il meglio.* – Ecco la risposta: non dal corso delle cose *dal basso all'alto*, ma *dall'alto al basso*. Aspettarsi che coll'educazione della gioventù nelle famiglie e ulteriormente nelle scuole dalle inferiori alle superiori, con una cultura intellettuale e morale rinforzata dall'insegnamento religioso, si possa da ultimo pervenire non solo a formare buoni cittadini, ma anche ad educarli al bene che può sempre più progredire e conservarsi, è un piano che non lascia sperare l'effetto desiderato. E ciò non solo perché il popolo crede che le spese dell'educazione della gioventù devano essere non a suo carico, ma a carico dello Stato, mentre lo Stato da parte sua non ha denaro per pagare maestri che disimpegnino tale compito con zelo (cosa di cui si lagna Büsching [1]), facendo esso tutto servire alla guerra, ma anche perché tutto il meccanismo di questa educazione non ha unità se esso non è progettato, attuato e regolarmente conservato secondo un piano preordinato dal sovrano e secondo le sue vedute. E occorrerebbe anche che lo Stato riformasse periodicamente se stesso e progredisse costantemente verso il meglio mediante l'evoluzione in luogo della rivoluzione. Ma

vamente poste sulla scena [2], ma non se ne fece neppure mai l'esperimento (se si eccettua l'infelice aborto di una repubblica dispotica di Cromwell). È avvenuto di queste creazioni politiche come della creazione dell'universo: nessun uomo vi fu presente e non poteva trovarvisi, perché avrebbe dovuto essere il suo proprio creatore. Sperare che un giorno, per lontano che sia, possa compiersi una creazione politica quale qui si pensa, è un dolce sogno; ma non solo si può *pensare* di avvicinarsi ad essa sempre più, ma, nella misura in cui essa può accordarsi con la legge morale, è un *dovere*, non dei cittadini, ma del capo dello Stato.

1. Su A. F. Büsching cfr. sopra la nota 1 a p. 149.

2. La descrizione della leggendaria Atlantide come Stato ideale è posta da Platone nel *Timeo* e nel *Crizia*; la notissima *Utopia* di Thomas More vide la luce nel 1516; l'*Oceana* di James Harrington (1611-1677) apparve a Londra nel 1656 (traduzione italiana di F. Valori con prefazione di R. De Mattei, Roma, 1947); l'*Histoire des Sévérambes* di Denis Vairasse d'Allais venne pubblicata a Parigi nel 1677 (una versione tedesca di J. G. Müller fu stampata a Gottinga nel 1783).

siccome sono pur sempre *uomini* quelli che devono realizzare questa educazione, e quindi tali che devono essere essi stessi educati a ciò, per l'infermità della natura umana, per la relatività delle circostanze che favoriscono tale effetto, occorre riporre la speranza di progresso in una sapienza che viene dall'alto (che si chiama Provvidenza quando è a noi invisibile), come condizione positiva. Ma per ciò che a tale scopo si può attendere ed esigere *dagli uomini*, non dobbiamo far assegnamento per il raggiungimento di questo fine altro che in una sapienza negativa, cioè che essi sentano il dovere di rendere la *guerra*, il più grande ostacolo della moralità, la eterna nemica del progresso, anzitutto sempre più umana, poi sempre più rara, da ultimo abolirla affatto come guerra di aggressione, per foggiare una costituzione che per sua natura, senza infiacchirsi, fondata su puri princìpi di diritto, possa progredire costantemente verso il meglio.

Conclusione. – Un medico confortava ogni giorno i suoi ammalati colla speranza d'una pronta guarigione: all'uno diceva che il polso batteva più regolare; a un altro che le espettorazioni, a un terzo che il sudore facevano prevedere il miglioramento e così via. Ebbe visita da un suo amico [1]. — Come va, amico, la vostra malattia? — fu la prima domanda. — Come volete che vada? *Io muoio a forza di andar meglio!* — Io non biasimo chi, considerando i mali dello Stato, comincia a disperare della salute dell'umanità e del suo progresso verso il meglio: ma io mi affido al rimedio eroico che dà Hume e che potrebbe produrre una cura rapida. « Quando io vedo oggi » egli dice « le nazioni in procinto di farsi la guerra tra loro, è come se vedessi due brutti figuri ubriachi, che si battono con bastoni in un magazzino di porcellane. Non solo essi metteranno molto tempo a guarire delle ammaccature che si sono fatte reciprocamente, ma dovranno anche pagare tutti i danni che hanno procurato ».

1. Così il testo di Kant. Ma il soggetto qui non è più il medico, bensì uno dei suoi pazienti.

Sero sapiunt Phryges[1]. Senonché le conseguenze funeste della guerra attuale possono strappare al profeta politico la confessione di un imminente rivolgimento dell'umanità verso il meglio, che fin d'ora può essere intravvisto.

[APPENDICE: *Conclusione* rifiutata da Kant].

La questione proposta non era così poco importante che vi si potesse rispondere con leggerezza, o si potesse abbandonarla al gioco di un'oziosa casistica, quasi che essa non avesse interesse. Ma risolverla in base al principio regolativo della ragion pratica morale è procedimento ineccepibile. Che, cioè, il genere umano abbia in sé il dovere di promuovere, in tutte le età e presso tutti i popoli, tale progresso, è certo, anche se la riuscita rimane problematica. Ma si chiede di più: si chiede di poter affermare assertoriamente, secondo il principio costitutivo della ragion giudicante teoretica, che il genere umano si trova effettivamente in tale progresso, e vi si è trovato fin da principio. Ma poiché ciò non può esser ricavato da nessuna esperienza, sarebbe necessario stabilire tale verità con un giudizio *a priori* e, quindi, con la coscienza della necessità di tale procedere verso il meglio; in altri termini apoditticamente: poiché senza di ciò non si potrebbe predire in modo naturale l'ordine degli accadimenti per tutti i tempi futuri e per l'intero genere umano in base all'agire dell'uomo: per questo è necessaria la conoscenza della sua necessità.

Il risultato di ciò è, in primo luogo, che noi, e tutti i popoli della terra, siamo tenuti ad agire come è richiesto affinchè il genere umano proceda verso il meglio: a tal uopo deve però potersi postulare la *possibilità* di un tale progresso (come accade in tutto ciò che concerne il dovere). In secondo luogo, che le cause naturali che collaborano a tale esito (i dolori che il genere umano può incontrare per sua colpa se si scosta da quel principio) che, voglio dire, tali cause naturali esteriori e [2]...

Il risultato è: i segni di questa epoca mostrano manifestamente tra le comunità antagoniste nel complesso del genere umano una disposizione morale, mai constatata in pari grado, ad unirsi in una inclinazione disinteressata, mirante a rimuovere il massimo impedimento al progresso verso il meglio, e cioè la guerra, per aprirsi la possibilità di raggiungere questo loro scopo e stabilire infine anche come popoli costituzioni tali da rendere impossibile una guerra

1. Il motto sul senno di poi dei Troiani era nella tragedia *Equus Troianus* di Livio Andronico ed è riferito da CICERONE, *Epist. familiares*, VII, 16.
2. La frase s'interrompe nel manoscritto di Kant.

offensiva: essi son dunque pronti o ad afferrare essi stessi l'occasione favorevole al loro desiderio, o ad unirsi a coloro che l'hanno fatto proprio. È questo un avvenimento che segna una data, non ancora, forse, con i suoi effetti, ma con la fondazione di una causa che tende a ciò. Questa causa però, in base a cui si può predire quell'effetto, risiede, da un lato, nell'illuminazione a poco a poco progrediente, con la cultura dell'animo e dell'intelletto, che non può mancare di istruire i popoli sul loro vero interesse, e preparare così il terreno; ma, dall'altra parte, risiede nella stessa brama di guerra, che esaurisce le proprie forze al mal fare e, sebbene tenda a rovesciare tutto ciò che porta al meglio, è tuttavia destinata a rendere inevitabile quel mutamento e a stabilirlo nel suo complesso, nonostante difficoltà e ricadute: perché un principio morale, concernente soprattutto il diritto degli uomini e diffuso nel popolo (con l'illuminismo), deve esercitare, per mezzo dell'idea della libertà, che nobilita il popolo, un'influenza generale su di esso, svegliandovi un duraturo entusiasmo, che non lo lascia raffreddare nel progresso verso il meglio.

Non è dunque un far profezie né trarre un oroscopo o compiere una qualche divinazione ingannevole predire al genere umano un continuo progresso verso il meglio; e la storia dell'umanità dal suo principio in poi, nonostante tutte le oscillazioni intervenute nel frattempo, dimostrerebbe che questo progresso c'è sempre stato, se noi potessimo risalire, nella storia della nostra specie, molto più in là dell'invenzione della scrittura: sebbene il passo, o tentativo di progresso più recente, colpisca molto più nettamente dei precedenti.

PARTE II.

SCRITTI POLITICI

Traduzione di Gioele Solari

I.

SOPRA IL DETTO COMUNE: «QUESTO PUÒ ESSERE GIUSTO IN TEORIA, MA NON VALE PER LA PRATICA»

[1793]

Si chiama *teoria* un complesso di regole anche pratiche, quando queste regole sono pensate come princìpi generali e si fa, inoltre, astrazione da una quantità di condizioni che pure hanno necessaria influenza sulla loro applicazione. Inversamente, non si chiama *pratica* qualsiasi atto, ma solo quello che attua uno scopo ed è pensato in rapporto a certi princìpi della condotta rappresentati nella loro generalità.

Che tra la teoria e la pratica vi debba anche essere un termine medio di congiunzione e di passaggio dall'una all'altra, sia pure la teoria perfetta quanto si vuole, è evidente. Infatti al concetto intellettivo che contiene la regola deve aggiungersi un atto del giudizio, per il quale l'uomo pratico distingue se il caso cade o no sotto la regola; e siccome per il giudizio non si possono dar sempre dinuovo regole a cui rivolgersi nella sussunzione (poiché ciò andrebbe all'infinito), così può avvenire che vi siano teorici che nella loro vita non possono mai diventar pratici, perché ad essi manca la capacità di giudicare. Così, ad esempio, si hanno medici e giureconsulti, che hanno compiuto ottimamente i loro studi, ma che, dovendo dare un consiglio, non sanno come fare. Ma quand'anche si abbia questo dono di natura, può accadere che vi sia una qualche deficienza nelle premesse: può darsi cioè che la teoria sia imperfetta e che a completarla occorrano nuove ricerche ed esperienze, dalle quali il medico, l'agronomo o il finanziere che vengono dalla scuola pos-

sono e devono ricavare nuove regole e rendere la loro teoria perfetta. Allora non dipendeva dalla teoria, se essa valeva ancora poco per la pratica, bensì dal fatto che *non vi era abbastanza* di quella teoria che l'uomo avrebbe dovuto ricavare dall'esperienza, e che è, poi, vera teoria, anche se egli non è in grado di formularla da sé e, come maestro, di tradurla sistematicamente in princìpi generali: senza di che egli non può pretendere affatto al nome di medico teorico, di agronomo teorico e simili. Nessuno pertanto può farsi credere uomo pratico, versato in una qualche scienza, e tuttavia tenere in dispregio la teoria, poiché con ciò mostrerebbe solo di essere un ignorante nel suo ramo, in quanto crede, ricercando e sperimentando alla cieca, senza la guida di princìpi sicuri (che costituiscono poi propriamente quello che si chiama teoria) e senza ridurre la sua materia a un tutto unitario (ciò che, se è fatto con metodo, costituisce il sistema), di poter andare più in là di quanto può portarlo la teoria.

Pure, è ancora più tollerabile un ignorante, che considera la teoria non necessaria e superflua per la sua pretesa pratica, che non un dotto, che esalta la teoria e il suo valore per la scuola (solo al fine, poniamo, di esercitare il cervello) e, nello stesso tempo, afferma che le cose nella pratica vanno altrimenti: che, se dalla scuola si passa a contatto col mondo, ci accorgeremo di aver perseguito vuoti ideali e sogni filosofici: in altre parole, che ciò che in teoria ci persuade come buono, non ha alcuna validità per la pratica. (Ciò si esprime spesso anche così: questo o quel principio vale *in thesi*, ma non *in hypothesi*). Ora, del meccanico empirico, nel caso della meccanica in generale, o dell'artigliere, nel caso della dottrina matematica della balistica, che volessero affermare che la teoria relativa è certamente costruita sottilmente, ma nella pratica non ha valore, perché nell'applicazione l'esperienza dà tutt'altri risultati della teoria, non si può che ridere (infatti, se nel primo caso si aggiunge anche la teoria dell'attrito, nel secondo quella della resistenza dell'aria, cioè se si fa in generale ancor più teoria, questa si accorderà perfettamente con l'esperienza). Senonché una teoria che riguarda oggetti dell'intuizione è tutt'altra cosa

di una teoria in cui tali oggetti sono rappresentati solo per concetti (ad esempio gli oggetti della matematica e quelli della filosofia), i quali ultimi possono essere anche *pensati* perfettamente e in pieno accordo colla ragione, e tuttavia non essere dati, ed essere idee vuote, che nella pratica non avrebbero alcun uso, o ne avrebbero soltanto uno svantaggioso. Quindi, in tali casi, quel detto comune potrebbe avere la sua buona giustificazione.

Ma in una teoria che è fondata sul *concetto del dovere*, la preoccupazione per la vuota idealità di questo concetto viene interamente meno. Infatti, non sarebbe più dovere mirare ad un certo risultato del nostro volere, se esso non fosse anche possibile nell'esperienza (sia che tal risultato possa concepirsi pienamente attuato, sia che l'attuazione di esso sia concepita come una continua approssimazione), e solo di questa specie di teoria vogliamo parlare nella presente dissertazione. Poiché non di rado si sente sostenere, con grande scandalo della filosofia, che ciò che essa può avere di esatto non ha valore per la pratica: e, con tono altamente sprezzante, si pretende di riformare la ragione mediante l'esperienza anche in ciò che della ragione forma il più alto titolo di gloria, colla presunzione di veder più lontano e più sicuramente con occhi di talpa fissi nell'esperienza, che non con gli occhi che furono dati ad un essere fatto per camminare in modo eretto e per guardare il cielo.

Questa massima, divenuta così comune nei nostri tempi ricchi di parole e vuoti di fatti, quando sia applicata alle materie morali (ai doveri della morale o del diritto), prepara gravissimi danni, poiché qui si ha a che fare col canone della ragione pratica, in cui il valore della prassi riposa interamente sulla sua conformità alla teoria che le sta a fondamento, e tutto va perduto quando le condizioni empiriche e, come tali, contingenti dell'esecuzione della legge siano elevate a condizioni della legge stessa, sì che una pratica calcolata in rapporto a un probabile successo, secondo un'esperienza *avuta fino ad ora*, acquista il diritto di dominare la teoria, che ha valore per se stessa.

Dividerò questa trattazione secondo i tre diversi punti di vista dai quali il galantuomo, che con tanta sicumera parla della teoria e della pratica, si pone per giudicare il suo oggetto, cioè nella triplice qualità: 1) di uomo privato, che sia però uomo d'affari; 2) di uomo politico; 3) di uomo cosmopolitico o di cittadino del mondo in generale. Queste tre persone sono concordi nel dare addosso *all'uomo della scuola*, che per essi tutti, e per il loro meglio, elabora teorie; e, presumendo di intendersene di più, vorrebbero rimetterlo nella sua scuola (« *illa se iactet in aula!* [1] »), come un pedante che, inutile per la pratica, è solo di ingombro alla loro consumata sapienza.

Tratteremo pertanto il rapporto della teoria rispetto alla pratica in tre paragrafi: nel *primo* con riguardo alla *morale* in generale; nel *secondo* alla *politica* (con riferimento al bene dello Stato); nel *terzo* dal punto di vista *cosmopolitico* (avendo di mira il bene della *specie umana* nel suo complesso e cioè in quanto essa è concepita nel suo tendere progressivo verso il bene nella serie delle generazioni di tutti i tempi futuri). Ma i paragrafi, per motivi che scaturiscono dalla trattazione stessa, prendono titolo dal rapporto della teoria colla pratica nella *morale*, nel *diritto pubblico*, nel *diritto internazionale*.

I.

Del rapporto della teoria con la pratica nella morale in generale

(*In risposta ad alcune obbiezioni del professor Garve* *).

Prima di venire alla discussione vera e propria su ciò che nell'uso di un unico e identico concetto può essere valevole solo per la teoria o per la pratica, io devo confrontare

* *Saggi su diversi argomenti di morale e letteratura*, parte I, pp. 111-116. Alla discussione dei miei princìpi fatta da questo degno uomo io do il nome di *obbiezioni* contro ciò su cui egli desidera porsi

1. Emistichio virgiliano (*Aeneis*, I, 140): « ...si pavoneggi in quella sua reggia... » (detto di Eolo).

la mia dottrina, quale altrove l'ho enunciata, con l'esposizione che ne dà il Garve, per vedere anzitutto se ci intendiamo tra noi.

A) In via provvisoria e a titolo di introduzione, io avevo considerato la morale come una scienza che ci insegna non già il modo di diventare felici, ma come dobbiamo operare per renderci degni della felicità *.

A questo proposito io non avevo tralasciato di osservare che con ciò non si pretendeva dall'uomo che egli dovesse rinunziare — quando avesse da seguire il dovere — al suo scopo naturale, che è la felicità; si sosteneva bensì che egli, al sopravvenire dell'imperativo del dovere, dovesse *astrarre* completamente da quella considerazione: che egli non dovesse assolutamente fare della felicità la condizione per osservare la legge prescrittagli dalla ragione: che dovesse perfino cercare, per quanto gli era possibile, di rendersi conto se inavvertitamente non si mescolasse nell'adempimento del dovere un qualche *movente* ispirato dalla felicità: il che si ottiene col rappresentarsi il dovere legato ai sacrifici che la sua osservanza (la virtù) impone, meglio che ai vantaggi

(come spero) d'accordo con me; non le considero critiche, poiché, se fossero tali, cioè giudizi perentori di condanna, dovrebbero provocare una difesa, cui questa non è sede appropriata e che io non ho voglia di fare [1].

* L'esser degni della felicità è quella qualità di una persona, fondata sul volere autonomo del soggetto, per cui una ragione universalmente legislatrice (che, cioè, desse la legge così alla natura come alla libera volontà) si accorderebbe con tutti i fini di questa persona. Come tale questa qualità è affatto diversa dall'abilità di farsi una fortuna: poiché di questa stessa fortuna, come del talento che la natura ha dato per acquistarla, l'uomo non ha merito, se ha un volere che non si accordi con ciò che solo si addice ad una legislazione universale della ragione e che in questa possa rientrare (se, cioè, egli ha una volontà contrastante colla moralità).

1. Per lo spunto polemico che indusse Kant alla stesura del presente saggio cfr. la *Nota storica*; il testo completo delle « obbiezioni » del Garve è dato qui in appendice alle pp. 669-673.

che ce ne vengono, così da rappresentarsi il comando del dovere come ciò che esige piena, incondizionata obbedienza, che basta a se stesso, che non ha bisogno di influenze estranee per farsi valere.

a) Ora il Garve riproduce questo mio principio così: io avrei affermato che l'osservanza della legge morale, senza alcun riguardo alla felicità, è *l'unico fine ultimo* dell'uomo e che essa dev'essere considerata come l'unico fine del Creatore. (Secondo la mia teoria né la moralità dell'uomo per sé sola, né la sola felicità è l'unico fine del Creatore, bensì il sommo bene possibile nel mondo, che consiste nell'unione e nell'accordo di entrambe).

B) Io avevo inoltre osservato che questo concetto del dovere non ha bisogno di porre a fondamento alcun fine particolare; anzi, che esso produce un altro fine per il volere dell'uomo, cioè di agire con tutte le forze in vista del *sommo bene* possibile nel mondo (che è la felicità estesa a tutto il mondo congiunta e proporzionata alla più pura moralità): e poiché è in nostro potere attuare un aspetto, ma non metterli insieme entrambi, ciò impone alla ragione la fede in un governatore morale del mondo e in una vita futura *dal punto di vista pratico*. Non già perché solo con questo duplice presupposto l'universale concetto del dovere acquisti « stabilità e forza », cioè un sicuro fondamento e la forza propria di un *movente*, ma affinché solo in quell'ideale della pura ragione trovi anche un *oggetto* *. Infatti, il dovere in sé non è altro

* Il bisogno di ammettere un *bene sommo*, possibile anche colla nostra cooperazione, come scopo di tutte le cose, è un bisogno derivante non dalla mancanza di stimoli morali, bensì dalla mancanza di circostanze esterne in cui possa essere prodotto, in conformità a questi stimoli, un oggetto come scopo in se stesso (come *fine ultimo* morale). Infatti, non vi può essere *volere* senza scopo di sorta, sebbene, quando si tratti puramente di coercizione delle azioni da parte della legge, si debba astrarre dallo scopo, e la legge sola costituisca il movente determinante il volere. Ma non ogni scopo è morale (ad esempio, non lo è quello della propria felicità). Uno scopo morale dev'essere disinteressato; e il bisogno di uno scopo finale posto dalla

che *limitazione* del volere alla condizione di una legge universale resa possibile per l'accettazione di una massima, quale che sia il suo oggetto o lo scopo che il volere vuole (anche la felicità); ma dall'oggetto, e da qualsiasi scopo che si possa avere, qui si astrae interamente.

Nella questione del *principio* della morale si può dunque passar sopra e metter da parte (come episodica) la dottrina del *sommo bene* quale fine ultimo di una volontà determinata da quel principio e conforme alle sue leggi; e si mostrerà anche in séguito che, per ciò che si attiene al punto specifico da trattare, non si ha riguardo a ciò, ma solo alla morale universale.

b) Il Garve espone questi princìpi nei termini seguenti: « L'uomo virtuoso non può perdere mai di vista la propria

pura ragione, tale da abbracciare l'insieme di tutti gli scopi sotto un unico principio (cioè un mondo come bene supremo, reso possibile anche colla nostra cooperazione) è un bisogno del volere disinteressato che si estende ancor oltre l'osservanza della legge formale, alla realizzazione di un oggetto (il bene supremo). Questa è una determinazione del volere di natura speciale, che ha luogo, cioè, mediante l'idea del complesso di tutti gli scopi, alla quale, sta a fondamento la considerazione che, se noi ci troviamo rispetto alle cose del mondo in certi rapporti morali, noi dobbiamo sempre obbedire alla legge morale; e a ciò si aggiunge anche il dovere di operare con tutte le forze affinché un tal rapporto (un mondo, cioè, conforme a supremi scopi morali) esista. A questo riguardo l'uomo pensa sé in analogia colla divinità, la quale, sebbene non abbia soggettivamente bisogno alcuno di cose esterne, nondimeno non può concepirsi come se fosse chiusa tutta in se stessa, ma come determinata a produrre fuori di sé il sommo bene, e ciò per la stessa coscienza della sua assoluta perfezione. La quale necessità (che nell'uomo è dovere) nell'essere supremo non può *da noi* essere rappresentata altrimenti che come bisogno morale. Nell'uomo, quindi, il movente insito nell'idea del sommo bene, possibile nel mondo mediante la sua cooperazione, non è la felicità personale, bensì quella stessa idea come fine in sé, e quindi il suo raggiungimento come dovere. E invero essa non contiene semplicemente la prospettiva della felicità, ma solo di una proporzione tra essa e la dignità del soggetto, quale esso sia. Ma una determinazione del volere che limita sé, e la sua intenzione di appartenere a un tal tutto, a tale condizione, non è *interessata*.

felicità, poiché altrimenti egli perderebbe interamente la possibilità di passare a considerare il mondo invisibile, di credere nell'esistenza di Dio e nell'immortalità. Tale credenza tuttavia, secondo questa teoria, è assolutamente necessaria *a conferire saldezza al sistema morale*»; e il Garve conclude dicendo che l'insieme delle affermazioni a me attribuite possono bene e in breve riassumersi in questi termini: «Il virtuoso, secondo questi princìpi, tende incessantemente ad essere degno della felicità, ma non — *in quanto* sia veramente virtuoso — ad essere felice». (La dizione *in quanto* genera qui un equivoco che dev'essere subito eliminato. Essa può significare: *nell'atto* in cui egli, come uomo virtuoso, si sottopone al suo dovere; e allora questo principio concorda perfettamente con la mia teoria. Oppure significa: se egli in generale è virtuoso, e quindi anche quando non si tratta di dovere e di opposizione ad esso, l'uomo virtuoso non deve avere alcun riguardo alla felicità, e allora è in piena contraddizione con le mie affermazioni).

Queste obbiezioni non sono altro che fraintendimenti (poiché non posso ritenerle false interpretazioni), la cui possibilità dovrebbe far stupire, se non fosse sufficiente a spiegare un tal fenomeno l'umana tendenza a seguire il proprio corso abituale di pensieri anche nel giudicare dei pensieri altrui, e a trasferire quello in questi.

A questa trattazione polemica del suddetto principio morale segue poi un'affermazione dogmatica del principio opposto. Il Garve, cioè, conclude analiticamente in questo modo: «Nell'ordine dei concetti la percezione e la distinzione degli stati per cui si dà all'uno preferenza rispetto all'altro, devono precedere la scelta di uno di essi, e pertanto la determinazione d'un certo scopo. Ma uno stato, che un essere cosciente di sé e della sua condizione preferisca, quando lo abbia presente e se ne accorga, ad altri modi di essere, è uno stato *buono*; e una serie di tali stati buoni è il concetto generale che la parola felicità esprime». E più oltre: «Una legge presuppone motivi; ma i motivi presuppongono che sia precedentemente percepita la differenza tra uno stato peggiore e uno migliore. Questa differenza perce-

pita è l'elemento del concetto di felicità » ecc. E più oltre: « *Dalla felicità* nel senso più generale della parola *scaturiscono i motivi per qualsiasi sforzo diretto a uno scopo*, quindi anche per l'attuazione della legge morale. Io devo anzitutto sapere in generale che qualche cosa è buona, prima di chiedere se l'adempimento dei doveri morali rientri sotto la rubrica del bene: l'uomo deve avere uno stimolo che lo ponga in movimento, prima di potersi rappresentare una meta cui questo movimento dev'essere diretto * ».

Questa argomentazione è, più che altro, un gioco fondato sul significato equivoco della parola *il bene*; poiché o il bene significa ciò che è in sé e incondizionatamente buono, in contrapposto a ciò che è male in sé; oppure, significando ciò che è buono solo condizionatamente, è paragonato col bene peggiore o migliore, e allora lo stato prescelto può essere uno stato solo comparativamente migliore, ma in sé può anche essere cattivo. La massima di una legge incondizionata, che comanda categoricamente e la cui osservanza ha luogo senza riguardo a un qualsiasi fine posto a fondamento (cioè la massima del dovere), differisce essenzialmente, ossia nella specie, dalla massima di perseguire un fine che ci è proposto dalla natura stessa come motivo di un determinato modo di agire (e che si chiama in generale felicità). La prima è buona in se stessa, la seconda non lo è affatto: in caso di collisione col dovere, può essere molto cattiva. Se, invece, è posto a fondamento un dato scopo, in vista del quale nessuna legge comanda incondizionatamente (ma solo sotto la condizione di questo scopo), allora vi potrebbero essere due azioni opposte, entrambe condizionatamente buone, ma una migliore dell'altra (e quest'ultima dovrebbe quindi chiamarsi comparativamente cattiva), sicché esse si distingue-

* Questa è precisamente la mia conclusione. Lo stimolo che l'uomo può avere prima che una meta (scopo) gli sia proposta, non può esser evidentemente altro che la legge stessa, per il rispetto che essa incute (quali che sieno gli scopi e quale che sia il risultato che può raggiungersi). E invero la legge, in riferimento a ciò che è formale nell'arbitrio, è l'unica cosa che rimane, quando io ho eliminato la materia dell'arbitrio (la meta, come il Garve la chiama).

rebbero tra loro non nella *specie*, ma solo nel *grado*. Così accade per tutte le azioni il cui motivo non è la legge di ragione incondizionata (il dovere), ma uno scopo posto da noi arbitrariamente; questo rientra infatti nella somma di tutti gli scopi, il cui raggiungimento costituisce la felicità; e un'azione può contribuire più e un'altra meno alla mia felicità e quindi essere migliore o peggiore di un'altra. Ma la *preferenza* data ad uno stato, nella determinazione del volere, rispetto ad un altro, è solo un atto della libertà (*res merae facultatis* come dicono i giuristi), per il quale non si considera se tale determinazione sia in sé buona o cattiva, essendo al riguardo indifferente.

Uno stato connesso con *un determinato fine*, che io preferisco ad ogni altro *della stessa specie*, è uno stato comparativamente migliore, cioè cade nel dominio della felicità (la quale solo condizionatamente, in quanto se ne è degni, è riconosciuta come *bene* dalla *ragione*). Ma quello stato in cui io ho la coscienza di preferire la legge morale del dovere in caso di collisione con certi miei fini, non è solo uno stato migliore, ma è il solo stato che sia buono in sé; è un bene che appartiene a una sfera affatto diversa, in cui non si ha alcun riguardo ai fini che mi si possono presentare (e quindi alla loro somma, la felicità), ma in cui non la materia dell'arbitrio (un oggetto che gli stia a fondamento), bensì la semplice forma della universale conformità della sua massima alla legge morale ne costituisce il movente determinante.

Quindi non si può in nessun modo dire che qualunque stato, che io *preferisca* ad ogni altra maniera di essere, è da me considerato come stato di felicità, poiché anzitutto io devo esser certo di non agire contrariamente al dovere e dopo mi è permesso di cercare la felicità in quanto *posso* conciliarla col suddetto mio stato, moralmente (non fisicamente) buono *.

* La felicità contiene tutto ciò (e anche nulla di più) che la natura può procurarci: ma la virtù contiene ciò che nessuno fuori dell'uomo può dare o prendere a se stesso. Se si volesse invece dire che, deviando dalla virtù, l'uomo si tira perlomeno addosso rimorsi

Senza dubbio deve la volontà avere *motivi*: ma questi non consistono in determinati oggetti presupposti come scopi, riferiti al *sentimento fisico*, perchè non sono altro che la legge stessa incondizionata. La suscettibilità del volere di trovarsi assolutamente necessitato dalla legge si chiama *sentimento morale*: il quale, dunque, non è causa, ma effetto della determinazione del volere, e di esso non avremmo la menoma percezione in noi, se in noi quella necessitazione non precedesse. Quindi la vecchia canzone che questo sentimento, e il conseguente piacere che noi ci proponiamo come scopo, sia la causa prima della determinazione del volere: che la felicità (della quale quel sentimento è elemento) costituisca il fondamento di ogni oggettiva necessità dell'operare e quindi di ogni obbligazione, deve relegarsi tra i giochetti sofistici: quando non si può trovare la causa di un certo effetto, si finisce per fare dell'effetto la causa di se stesso.

Ora vengo al punto che più propriamente qui ci occupa, cioè di saggiare e discutere a mezzo di esempi il rapporto della teoria e della pratica, i cui interessi si presumono contrastanti nella filosofia. Il miglior documento probativo di ciò lo fornisce il Garve nella sua citata dissertazione. Innanzi tutto egli dice (parlando della distinzione da me posta tra una dottrina riguardante il *come esser felici* e una riguardante in qual modo noi possiamo *rendercene degni*): « Per parte mia confesso che nella mia *testa* comprendo benissimo questa distinzione di idee, ma che nel mio *cuore* non trovo una siffatta distinzione di desideri e di tendenze; e che mi è inconcepibile come un uomo possa mai farsi consapevole di aver separato rigorosamente la sua aspirazione a esser degno della

e rimproveri puramente morali, quindi insoddisfazione, e può rendersi, in conseguenza, infelice, ciò dev'essere parimenti riconosciuto. Ma di questa insoddisfazione puramente morale (derivante non dalle conseguenze per lui dannose, ma dall'essere appunto in contrasto colla legge) è solo suscettibile l'uomo virtuoso o colui che è sulla via per divenirlo. Perciò essa non è la causa, ma solo l'effetto dell'esser virtuoso, e il movente alla virtù non potrebbe provenire da questa infelicità (se vuol così chiamarsi il dolore derivante da una azione cattiva).

felicità dal desiderio della felicità medesima e pertanto di aver compiuto il dovere in modo del tutto disinteressato ».

Io rispondo innanzi tutto all'ultimo punto. Ammetto volontieri che nessun uomo possa rendersi con certezza consapevole di *avere praticato* il suo dovere con assoluto disinteresse; poiché ciò appartiene all'esperienza intima, e questa coscienza dello stato del proprio animo esigerebbe la conoscenza perfettamente chiara di tutte le rappresentazioni e di tutte le considerazioni che l'immaginazione, l'abitudine, le tendenze possono mescolare al concetto del dovere; il che in nessun caso si può pretendere, anche perché, in generale, la non esistenza di qualche cosa (quindi quella di un vantaggio segretamente concepito) non può costituire oggetto di esperienza. Ma che l'uomo *debba praticare* il suo dovere del tutto disinteressatamente e *debba* separare interamente la sua aspirazione alla felicità dal concetto del dovere, per averlo del tutto puro, è cosa di cui l'uomo può acquistar coscienza con la massima chiarezza: e se egli credesse di non avere tale coscienza, si può da lui esigere che, per quanto è in suo potere, ne divenga cosciente, poiché solo in questa purezza consiste il vero valore della moralità, e perciò egli deve anche poterlo. Mai forse uomo può aver praticato il suo dovere, da lui conosciuto e anche venerato, del tutto disinteressatamente (senza mescolanza di altri impulsi): forse, anche, un uomo non potrà mai pervenire a tanto per quanti sforzi egli faccia. Però rendersi cosciente, coll'esame più scrupoloso di se stesso, non solo che non vi sono motivi concorrenti, ma piuttosto che deve sacrificare i molti motivi che contrastano con l'idea del dovere, e acquistare così coscienza della massima che gli impone di tendere a tale purezza, questo egli lo può fare e questo basta anche per l'osservanza del suo dovere. Al contrario, elevare a massima di condotta il soggiacere a quei motivi, col pretesto che la natura umana non consente una tale purezza (cosa che, però, non si può neppure affermare con sicurezza), questo significa la morte di ogni moralità.

Per quanto riguarda la confessione precedentemente fatta dal Garve, che quella distinzione (meglio, separazione) non

si trova nel suo *cuore*, io non ho nessuno scrupolo a contraddirlo in questa accusa ch'egli fa contro se stesso, e a prendere le difese del suo cuore contro la sua testa. Egli, che è un uomo retto, ha sempre trovato quella distinzione realmente nel suo cuore (cioè nelle determinazioni della sua volontà); senonché, ai fini della speculazione e per la comprensione di ciò che è incomprensibile (inesplicabile), cioè della possibilità di imperativi categorici (che sono quelli del dovere), quella distinzione non si voleva conciliare nella sua testa con i princìpi soliti delle spiegazioni psicologiche (le quali tutte prendono a fondamento il meccanismo della necessità naturale *).

Ma quando il Garve da ultimo dice: « Tali sottili distinzioni di idee si *oscurano* già *nel riflettere* su oggetti particolari, ma si pérdono interamente quando si tratta dell'agire, ed esse devono applicarsi ai desideri e alle intenzioni. Quanto più semplice, rapido e *spoglio di rappresentazioni chiare* è il passaggio dalla considerazione dei motivi alle azioni reali, tanto meno è possibile riconoscere con precisione e sicurezza il giusto peso che ogni motivo ha rappresentato nel dirigere

* Il Garve (nelle sue annotazioni al libro di Cicerone *Dei doveri*, edizione del 1783, p. 69 [1]) fa la seguente, notevole confessione, degna del suo acume: « La libertà, secondo il mio più intimo convincimento, è destinata a rimanere sempre un problema insolubile e inesplicabile ». Una dimostrazione della realtà di essa non può assolutamente riscontrarsi né in una esperienza mediata, né immediata, e senza prova di sorta essa non può neppure ammettersi. Poiché una dimostrazione di essa non può esser data da motivi semplicemente teoretici (poiché questi dovrebbero essere ricercati nella esperienza), ma solo da princìpi della ragion pratica (non però da princìpi pratico-teoretici, che richiederebbero a loro volta motivi di esperienza, bensì da princìpi pratico-morali); così è da stupire che il Garve non abbia fatto ricorso al concetto della libertà per salvare almeno la possibilità di tali imperativi morali.

1. Il Garve aveva tradotto il *De officiis* di Cicerone per incarico di Federico II e, pubblicando a Breslau il proprio lavoro nel 1783, vi aveva unito varie *Annotazioni e osservazioni filosofiche*, qui ricordate da Kant (*Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Ciceros Büchern von den Pflichten*).

il passaggio in un senso e non in un altro »; quando, ripeto, il Garve, afferma ciò, io non posso che apertamente e vivacemente contraddirlo.

Il concetto del dovere nella sua assoluta purezza non è solo senza confronto più semplice, più chiaro, più facile e naturale per chiunque, all'uso pratico, che non un qualsiasi motivo derivato dalla felicità, o mescolato con essa e con riguardo ad essa (cosa che richiede sempre molta abilità e riflessione); ma, nel giudizio stesso della ragione umana più comune, quando tale concetto sia presentato a questa e alla volontà degli uomini disgiunto dal motivo della felicità, e anche in opposizione ad esso, è di gran lunga più efficace, più energico, di più sicuro successo che non tutti i motivi derivati dal principio egoistico. Valga ad esempio il caso di colui che ha nelle mani un bene che altri gli ha affidato (*depositum*) e di cui gli eredi del proprietario defunto non sappiano nulla, né mai possano sapere qualcosa. Presentiamo questo caso ad un fanciullo di otto o nove anni; e si supponga ancora che il possessore di questo deposito (senza sua colpa) in questo tempo stesso abbia perduto tutta la sua fortuna e si veda d'attorno la moglie e i figli premuti dal bisogno, al quale egli potrebbe sottrarli senz'altro, appropriandosi quel deposito; e si supponga ancora che egli sia buono e benefico, mentre gli eredi siano ricchi, dal cuore duro, e vivano in un tal lusso e con tale prodigalità, che aggiungere questo supplemento alla loro fortuna sarebbe come gettarlo in mare. E ora si domandi se, in queste condizioni, possa esser lecito rivolgere a proprio vantaggio questo deposito. Senza dubbio l'interrogato risponderà: — No — e, in luogo di tutti i ragionamenti, potrà semplicemente dire: *ciò è ingiusto*, cioè è contro il dovere. Niente è più chiaro di questo; ma non è altrettanto chiaro che egli provveda alla sua propria felicità mediante la restituzione. Infatti, se egli aspettasse dalla considerazione della felicità la ragione per decidersi, potrebbe, ad esempio, pensare così: « Se tu, non richiesto, restituisci la somma che altri ti ha affidato ai legittimi proprietari, presumibilmente essi ti ricompenseranno per la tua onestà; o, anche se ciò non avverrà, tu acquisterai a

te stesso una larga buona fama, che ti può riuscire molto vantaggiosa. Ma tutto questo è molto incerto. In caso contrario, si presentano anche di sicuro molte difficoltà. Se tu volessi appropriarti il deposito per trarti dalle tue critiche condizioni tutto in una volta, facendone un uso immediato potresti attirare il sospetto su di te e sopra la natura dei mezzi coi quali hai potuto provvedere a migliorare le tue condizioni: se poi tu volessi arrivare lentamente allo scopo, il bisogno nel frattempo si farebbe così acuto che non sarebbe più possibile porvi rimedio ». Per tal modo la volontà, secondo la massima della felicità, oscilla tra i suoi moventi per venire a una decisione, mirando essa a un risultato molto incerto. A ciò si richiede una buona testa, per districarsi dal groviglio dei motivi e dei contromotivi e per non ingannarsi nel calcolo complessivo. Se, invece, si chiede cosa sia qui il dovere, quell'uomo non è affatto imbarazzato sulla risposta da dare a se stesso, anzi è subito certo su ciò che ha a fare. Se in lui ha qualche valore il concetto del dovere, egli sente orrore anche solo a calcolare i vantaggi che potrebbero derivargli dalla violazione del dovere, quasi che egli qui non avesse neppure la facoltà di scelta.

Che pertanto queste distinzioni (le quali, come sopra ho detto, non sono così sottili, come il Garve crede, e sono anzi scolpite nell'anima dell'uomo in grandi e leggibilissimi caratteri) *vadano interamente perdute*, come afferma il Garve, *quando si tratti di applicarle all'operare*, è in contraddizione con l'esperienza stessa. Certo non con l'esperienza che la *storia* delle massime ricavate dall'uno o dall'altro principio presenta (essa infatti dimostra, purtroppo, che tali massime derivano in gran parte dalla considerazione dell'utile proprio), bensì con l'esperienza, che può essere solo interiore, secondo cui nessuna idea eleva ed esalta fino all'entusiasmo l'animo umano più di una pura coscienza morale, che venera il dovere sopra ogni altra cosa, che lotta contro gli innumerevoli mali della vita e anche contro i più seducenti suoi allettamenti, e tuttavia riesce a trionfarne (come giustamente si ammette che l'uomo possa fare). Il fatto che l'uomo abbia coscienza di potere questo, perchè egli lo deve, rivela in lui

una tale profondità di ispirazione divina, che gli fa sentire quasi con un sacro terrore la grandezza e la sublimità della sua vera destinazione.

E se l'uomo più sovente prestasse a ciò attenzione e si abituasse a liberare interamente la virtù dal peso di tutta la ricchezza che il bottino dei vantaggi procura, osservando il dovere, e a rappresentarsela in tutta la sua purezza: se nell'educazione pubblica e privata fosse elevato a principio fondamentale la pratica costante di ciò (un metodo di inculcare i doveri, che quasi in ogni tempo è trascurato): allora, in fatto di moralità degli uomini, le cose dovrebbero presto andar meglio. Che l'esperienza della storia non abbia ancora dimostrato il buon effetto della dottrina della virtù è dovuto al falso presupposto che il movente derivato dall'idea del dovere in sé sia troppo fine per la comune comprensione, mentre quello più grossolano, derivato dai vantaggi che in questo e anche nell'altro mondo si attendono dall'osservanza della legge, possa agire più efficacemente sull'animo, nonché al fatto che finora si è elevato a principio educativo e cattedratico il dare la preferenza a ciò che mira alla felicità piuttosto che a ciò che la ragione pone come condizione suprema: rendersi degni di essere felici.

Invero, *le norme* da seguire per esser felici, o almeno per evitare il proprio danno, non sono *comandi*: esse non obbligano nessuno in modo assoluto: e l'uomo può, dopo esser stato posto sull'avviso, scegliere ciò che gli sembra buono, se è disposto a sopportarne appieno le conseguenze. I mali che possono derivargli dal non aver seguito il consiglio ricevuto, egli non ha motivo di considerarli come castighi, poiché questi colpiscono solo la volontà libera, ma in contrasto con la legge: senonché la natura e le tendenze non possono dettare leggi alla libertà. Tutt'altra cosa è se si tratta dell'idea del dovere, la cui violazione, anche astraendo dai danni che ne possono venire, opera direttamente sull'animo e rende l'uomo spregevole a se stesso e meritevole di pena.

Si ha qui dunque una chiara dimostrazione che tutto quello che nella morale è giusto in teoria, deve valere per la pratica. Ogni uomo, nella sua qualità di essere ragionevole sottoposto

a certi doveri, è uomo pratico: e poiché egli, come uomo, non può mai sottrarsi alla scuola della saggezza, così egli non può rimandare con superbo disprezzo alla scuola i seguaci della teoria, presumendo d'esser meglio istruito dall'esperienza su ciò che un uomo è e su ciò che da lui si può pretendere. In verità, tutta questa esperienza non gli giova a nulla per sottrarsi alle norme della teoria, ma tutt'al più gli serve per apprendere come questa possa meglio e più generalmente venire applicata quando la si accolga nei suoi princìpi fondamentali; solo di questi ultimi, non di quell'abilità prammatica, noi intendiamo discorrere in questa sede.

II.

Del rapporto della teoria con la pratica nella politica.

(*Contro Hobbes*).

Tra tutti i patti coi quali una moltitudine di uomini si unisce in una società (*pactum sociale*), il patto di fondazione di una *costituzione civile* tra essi (*pactum unionis civilis*) è di natura così speciale che, se quanto all'*esecuzione* ha molto in comune con ogni altro patto (del pari rivolto a conseguire un qualche scopo collettivo liberamente scelto), per il principio della sua fondazione (*constitutionis civilis*) si distingue essenzialmente da ogni altro. L'unione di molti per un qualche scopo comune (che tutti *di fatto hanno*) si riscontra in ogni patto sociale: ma un'unione che sia fine a se stessa (fine che ognuno *deve avere*) e che quindi costituisca il primo, incondizionato dovere per ogni rapporto esterno degli uomini in generale, i quali non possono far a meno di avere reciproci rapporti tra di loro: una siffatta unione si riscontra solo in una società che si trovi nello stato civile, cioè tale da costituire un corpo comune. Ora, lo scopo che in tale rapporto esterno è dovere in sé, ed è anche la suprema condizione formale (*conditio sine qua non*) di tutti gli altri doveri esterni, è il *diritto* degli uomini di costituirsi sotto l'impero di *leggi pubbliche coattive*, per le quali possa essere a ognuno ricono-

sciuto il suo e ognuno possa essere garantito contro ogni attentato da parte di altri.

Ma il concetto di un diritto esterno in generale deriva interamente dal concetto della *libertà* nei rapporti esterni degli uomini tra loro e non ha nulla a che fare con il fine che tutti gli uomini hanno naturalmente (la ricerca della felicità) e con la prescrizione dei mezzi per conseguirlo; di maniera che quest'ultimo fine (della felicità) non deve in nessun modo entrare in quella legge come suo motivo determinante. *Il diritto* è la limitazione della libertà di ciascuno alla condizione del suo accordo con la libertà di ogni altro, in quanto ciò è possibile secondo una legge universale; e il *diritto pubblico* è l'insieme delle *leggi esterne* che rendono possibile un tale accordo generale. E poiché ogni limitazione della libertà mediante l'arbitrio di un altro è *coazione*, ne segue che la costituzione civile è un rapporto di uomini *liberi* che (fatta salva la loro libertà nel tutto della loro unione con gli altri) vivono sotto l'impero di leggi coattive; la ragione stessa così vuole, e precisamente la ragion pura *a priori* legislatrice, che non ha riguardo a scopi empirici di sorta (i quali tutti si possono comprendere sotto il nome generale di felicità). Nei riguardi della felicità, poiché ognuno la ripone in ciò che vuole, gli uomini la pensano del tutto diversamente e la loro volontà non può ricondursi ad alcun principio comune e quindi neppure ad alcuna legge esterna, che si concilii con la libertà di ciascuno.

Lo stato civile, considerato solo come stato giuridico, è fondato sui seguenti princìpi *a priori*:

1) La *libertà* di ogni membro della società, in quanto *uomo*.

2) L'*uguaglianza* di esso con ogni altro, in quanto *suddito*.

3) L'*indipendenza* di ogni membro di un corpo comune, in quanto *cittadino*.

Questi princìpi non sono leggi che lo Stato già costituito emani, bensì leggi secondo le quali solo è possibile in generale una costituzione dello Stato secondo i princìpi della pura ragione che riguardano il diritto esterno dell'uomo.

1) La *libertà* dell'individuo in quanto uomo. Io esprimo il suo principio per la costituzione di un corpo comune nella formula seguente: « Nessuno mi può costringere ad essere felice a suo modo (come cioè egli si immagina il benessere degli altri uomini), ma ognuno può ricercare la sua felicità per la via che a lui sembra buona, purché non rechi pregiudizio alla libertà degli altri di tendere allo stesso scopo, in guisa che la sua libertà possa coesistere con la libertà di ogni altro secondo una possibile legge universale (cioè non leda questo diritto degli altri) ». Un governo fondato sul principio della benevolenza verso il popolo, come il governo di un padre verso i figli, cioè un *governo paternalistico* (*imperium paternale*) in cui i sudditi, come figli minorenni che non possono distinguere ciò che è loro utile o dannoso, sono costretti a comportarsi solo passivamente, per aspettare che il capo dello Stato giudichi in qual modo essi *devono* essere felici, e ad attendere solo dalla sua bontà che egli lo voglia, è il peggior dispotismo che si possa immaginare (reggimento che toglie ogni libertà ai sudditi, i quali non hanno quindi alcun diritto). Non un governo *paterno*, ma un governo *patriottico* (*imperium non paternale, sed patrioticum*) è quello che solo può essere concepito per uomini capaci di diritti, anche in rapporto con la benevolenza del principe. *Patriottico* è precisamente il modo di pensare per cui ognuno nello Stato (non escluso il sovrano) considera il corpo comune come il grembo materno da cui ha tratto la vita e il paese come il suolo paterno sul quale è cresciuto e che deve a sua volta tramandare come un pegno prezioso; e ciò solo al fine di difendere i suoi diritti per mezzo di leggi della volontà generale e senza ritenersi autorizzato a usarne a suo arbitrio illimitato. Questo diritto di libertà compete a lui, membro del corpo comune, in quanto uomo, in quanto cioè l'uomo è un essere capace in genere di diritti.

2) L'*uguaglianza* degli individui in quanto sudditi, la cui formola può così esprimersi: « Ogni membro dello Stato ha verso gli altri diritti coattivi, dai quali solo il sovrano è escluso (poiché egli non è membro dello Stato, ma lo crea o

lo conserva). Solo il sovrano ha il potere di costringere, senza essere egli stesso sottoposto a una legge coattiva ». Tutti quelli che sono *sottoposti* a leggi sono sudditi in uno Stato e sono quindi sottoposti a una legge coattiva al pari di ogni altro membro della comunità, fatta eccezione di un'unica persona (fisica o morale): il capo dello Stato, attraverso il quale soltanto ogni coazione giuridica può essere esercitata. Poiché, se anch'esso potesse venire costretto, non sarebbe capo dello Stato e la serie della subordinazione andrebbe all'infinito. Se vi fossero due persone esenti da coazione, nessuna di esse sarebbe soggetta a leggi coattive e l'una non potrebbe fare all'altra atto ingiusto, il che è impossibile.

Questa generale uguaglianza degli uomini come sudditi di uno Stato può perfettamente coesistere con la massima disuguaglianza nella quantità e nel grado del loro possesso, sia che si tratti di superiorità fisica o spirituale degli uni rispetto agli altri, sia che si tratti di disuguaglianza esteriore di beni di fortuna e in generale dei diritti (e possono essere molti) degli uni in rapporto agli altri; in guisa che il benessere dell'uno molto dipende dalla volontà dell'altro (il benessere del povero dalla volontà del ricco) e uno deve obbedire (come il figlio ai genitori, la moglie al marito) e l'altro a lui comandare, uno serve (come giornaliero), l'altro paga la mercede ecc. Ma in ordine al *diritto* (che, come espressione della volontà generale, può essere solo unico e riguarda la forma del giusto, non la materia o l'oggetto su cui si ha diritto) essi sono, come sudditi, tutti uguali fra loro, poiché nessuno può esercitare coazione se non in virtù della pubblica legge (e per mezzo dell'esecutore di essa, il sovrano); ma in forza di questa stessa legge pubblica anche ogni altro può resistere a lui in egual maniera. Nessuno può perdere questo potere di far coazione (e quindi di avere un diritto rispetto ad altri), se non per un reato da lui stesso compiuto, e neppure può a tal potere e diritto rinunciare per volontà propria, ad esempio mediante un patto, e quindi fare in modo, con un atto giuridico, di non avere diritti, ma solo doveri: ciò lo priverebbe del diritto di fare un contratto e questo annullerebbe se stesso.

Da questo idea dell'uguaglianza degli uomini nello Stato, in quanto sudditi, procede anche la formola seguente: « Ogni membro dello Stato deve poter pervenire in esso a quel grado di posizione sociale (accessibile a un suddito) al quale possono elevarlo il suo talento, la sua operosità e la sua fortuna, senza trovar ostacolo negli altri sudditi che invocano prerogative *ereditarie* (quasi avessero il privilegio di una determinata classe sociale) per tenere perpetuamente soggetti a sé lui e i suoi discendenti.

Poiché dunque ogni diritto consiste nella limitazione della libertà di ogni altro, alla condizione che essa possa coesistere con la mia secondo una legge universale, e poiché il diritto pubblico (in una comunità civile) è lo stato di una legislazione positiva conforme a questo principio e sostenuta colla forza, ragion per cui tutti gli appartenenti ad un popolo in qualità di sudditi si trovano posti in una condizione di diritto in generale (*status iuridicus*), cioè nella condizione di uguaglianza di azione e reazione da parte di un arbitrio che si limita rispetto a ogni altro secondo una legge universale di libertà (ciò che si chiama stato civile), ne deriva che il *diritto innato* di ognuno in questo stato civile (cioè prima di ogni suo atto giuridico) di poter costringere ogni altro a mantenersi sempre nei limiti dell'accordo della sua libertà con la mia, è un diritto universalmente *uguale*. Ora, la nascita non è un fatto che dipenda da chi è nato, e quindi non può da essa sorgere disuguaglianza di stato giuridico e neppure sottomissione a leggi coattive, che non siano quelle che l'individuo, come suddito dell'unico supremo potere legislativo, ha in comune con ogni altro. Perciò non può sussistere nessun privilegio innato di un membro della comunità civile, in quanto suddito, rispetto ad altri, e nessuno può trasmettere per via di successione ai suoi discendenti il privilegio della posizione sociale, che egli occupa nello Stato, quasi che fosse qualificato per nascita a comandare, e quindi non può neppure con la forza impedire agli altri di elevarsi coi proprii meriti ai più alti gradi della gerarchia sociale (cioè alla condizione di *superior* e di *inferior*, in cui però nessuno è *imperans* rispetto all'altro *subiectus*). Per contro

costui può trasmettere in eredità tutto ciò che è cosa (cioè che non riguarda la personalità), tutto ciò che si acquista in proprietà ed è alienabile, ragion per cui in una serie di discendenti si viene a formare una considerevole disuguaglianza nelle condizioni economiche dei membri di una comunità (del salariato e dell'affittuario, del proprietario di fondi e del servo della gleba ecc.), purché a nessuno di essi sia impedito, se il suo talento, la sua attività, la sua fortuna glielo consentono, di elevarsi a condizione uguale a quella degli altri. Se così non fosse, egli potrebbe costringere senza a sua volta essere costretto dalla reazione di altri, e verrebbe a porsi in una condizione superiore a quella di un suddito. Inoltre nessun uomo che vive nella condizione giuridica di una comunità civile può decadere da siffatta uguaglianza, se non per un reato da lui compiuto, non mai in virtù di un patto o per forza bellica (*occupatio bellica*); e ciò perché egli non può per nessun atto giuridico (né suo, né di altri) cessare di essere padrone di se stesso e porsi al piano degli animali domestici, che si fanno servire a tutti gli usi, senza il loro consenso e come si vuole, salvo stroppiarli o ucciderli (come è sancito presso gli Indiani dalla religione). L'uomo può considerarsi felice in qualsiasi condizione sociale, purché egli sia conscio che deve solamente a sé (alla sua capacità, al suo operante volere) o a circostanze non imputabili ad alcuno e non a un altrui volere irresistibile, se egli non si trova al medesimo grado sociale di altri, i quali, sudditi come lui, non hanno privilegi di sorta per ciò che riguarda il diritto *.

* Se si vuol annettere alla parola *gnädig* [1] un determinato significato (distinto da buono, benefico e simili), esso può solo riferirsi a colui verso il quale non ha luogo *alcun diritto di coazione*. Così solo il *capo del governo* che procura e distribuisce tutti i beni possibili secondo pubbliche leggi (poiché il sovrano che le dà è quasi invisibile, in quanto è la personificazione della legge, non l'esecutore di essa) può esser chiamato *gnädiger Herr* (grazioso signore), poiché è il solo contro cui non ha luogo alcun diritto di coazione. Così anche in un governo aristocratico, come ad esempio quello di Venezia,

1. Vale: grazioso, condiscendente, pietoso, benigno ecc.

3) L'*indipendenza* (*sibi sufficientia*) di un membro della comunità in quanto *cittadino*, cioè come partecipe del potere legislativo. In fatto di legislazione, tutti quelli che sono liberi ed uguali *sotto* leggi pubbliche già esistenti non sono tuttavia da considerarsi uguali per ciò che riguarda il diritto di *dare* queste leggi. Quelli che non posseggono questo diritto sono però, come membri della comunità, tenuti all'osservanza di tali leggi e partecipano quindi alla protezione offerta dalle medesime, non però come *cittadini*, bensì come *consociati sotto la protezione dello Stato*. In altre parole, ogni diritto dipende da leggi. Senonché una legge pubblica, che determina per tutti ciò che a loro dev'essere giuridicamente lecito o illecito, è l'atto di una volontà pubblica da cui deriva tutto il diritto, e che quindi, non deve poter fare torto a nessuno. Ma ciò non è possibile ad altra volontà che non sia quella del popolo intero (in cui tutti deliberano su tutti e quindi ognuno sopra se stesso), poiché solo a sé non si può far torto. Ma se si tratta non di sé, ma di un altro, la semplice volontà di persona da lui diversa non può nulla deliberare a suo riguardo che non possa essere ingiusto: quindi la legge stabilita da tale persona avrebbe ancora bisogno di un'altra

il *senato* è l'unico grazioso signore; i *nobili* [1] che lo costituiscono, non escluso lo stesso doge (poiché solo il *Gran Consiglio* è sovrano) sono tutti insieme sudditi e, per ciò che riguarda l'esercizio del diritto, sono uguali a tutti gli altri, vale a dire che al suddito compete contro ognuno di essi un diritto di coazione. I prìncipi (cioè le persone cui spetta il governo per diritto ereditario) per questo rispetto e per quella pretesa sono anche chiamati *gnädige Herren* (graziosi signori) per cortigianeria (*par courtoisie*); ma per la loro condizione sono anch'essi sudditi, verso i quali anche al più umile dei loro servitori mediante il potere dello Stato deve competere un diritto di coazione. E non può aversi nello Stato più di un unico signore grazioso. Per ciò che riguarda le graziose (propriamente: nobili) signore, *la loro posizione sociale* congiunta al loro *sesso* (e quindi solo nei riguardi del *sesso maschile*) giustifica che sieno chiamate con questo titolo, e ciò in grazia di quella raffinatezza dei costumi (chiamata galanteria) per cui il sesso maschile crede di onorare se medesimo nella misura in cui riconosce al bel sesso privilegi sopra di sé.

1. In italiano nel testo di Kant.

legge, che limitasse la sua legislazione, e perciò nessuna volontà particolare può dare legge allo Stato. (Propriamente, a costituire questo concetto concorrono i concetti della libertà esterna, dell'uguaglianza e della *unità* del volere *di tutti:* di quest'ultima, essendo necessaria la votazione, quando concorrano le due prime, è condizione l'indipendenza). Questa legge fondamentale, che solo può emanare dalla volontà generale (riunita) del popolo, si chiama il *contratto originario.*

Ora, colui che ha il diritto di voto in questa legislazione si chiama *cittadino* (*citoyen,* cioè *cittadino dello Stato,* non cittadino di una città, *bourgeois*). La qualità che a ciò si esige, oltre quella *naturale* (che non sia un bambino, né una donna), è questa unica: che egli sia *padrone di sé* (*sui iuris*) e quindi abbia una qualche *proprietà* (e in questa può essere compresa ogni attività, manuale, professionale, artistica, scientifica), che gli procuri i mezzi di vivere [1]; e ciò nel senso che, nei casi in cui per vivere deve acquistare beni da altri, egli li acquisti solo mediante alienazione di ciò che è suo *

* L'autore di un *opus* può, mediante *alienazione,* cederlo a un altro, come se fosse sua proprietà. Ma la *praestatio operae* non è una vendita. Il domestico, il garzone di bottega, chi lavora a giornata, lo stesso parrucchiere sono da qualificarsi solo come *operarii,* non come *artifices* (nel caso più largo della parola), né come membri dello Stato, e quindi neppure come cittadini. Sebbene colui, al quale io do da spaccare la mia legna da ardere, e il sarto al quale do la mia stoffa per fare un abito, sembrino trovarsi nei miei riguardi in rapporti del tutto identici, pure quello si distingue da questo come il parrucchiere dal fabbricante di parrucche (al quale io posso a tal fine aver fornito anche i capelli), il giornaliero dall'artista o dall'artigiano, il quale fa un lavoro che gli appartiene fino a che non è pagato. Il secondo, esercitando un'arte, scambia la sua proprietà con l'altro (*opus*), il primo cede l'uso delle sue forze all'altro (*operam*). Riconosco che è difficile determinare i requisiti per pretendere alla condizione di uomo padrone di sé (*sui iuris*).

1. In quest'ordine di idee rientra il pensiero annotato da Kant, intorno al 1795, in un *Loses Blatt* finito per errore nel IV fascicolo del manoscritto dell'*Opus posthumum* (n. 36, p. 1; ediz. dell'Accademia di Berlino, vol. XXI, p. 462): « I diritti reali devono autorizzare a sedere nella Camera alta; altrimenti i poveri spoglierebbero e ucciderebbero i ricchi, i nullatenenti i proprietari ».

e non per concessione che egli faccia a altri dell'uso delle sue forze; quindi, che egli non *serva* nel senso proprio della parola a nessun altro che alla comunità. Qui artigiani e grandi (o piccoli) proprietari di terre sono tutti uguali tra loro, ossia ognuno ha diritto a un solo voto. Per ciò che riguarda questi ultimi senza porre qui in discussione la questione come possa essere accaduto legittimamente che uno sia arrivato a possedere più terreno di quanto egli potesse da sé lavorare (poiché l'acquisto per conquista di guerra non è un acquisto primario): e come avvenne che molti uomini, i quali avrebbero potuto altrimenti acquistare tutti insieme uno stato di possesso stabile, si siano ridotti a dover servire semplicemente il primo per poter vivere: a prescindere, dico, da queste questioni, sarebbe già contrario nell'anzidetto principio dell'uguaglianza se una legge privilegiasse una classe di persone, vuoi facendo sì che i loro discendenti dovessero sempre rimanere grandi proprietari di terre (feudatari), senza che tali proprietà potessero essere vendute o divise per eredità, così da essere utilizzate da molte persone, vuoi stabilendo che in queste divisioni potessero acquistare qualche cosa solo gli appartenenti a una classe d'uomini determinata arbitrariamente a tale scopo. Il grande proprietario annulla, cioè, i voti di tanti piccoli proprietari, quanti sono quelli che potrebbero prendere il suo posto e non vota in loro nome; egli ha quindi *un solo* voto. Siccome, dunque, si deve lasciare che solo dal potere, dall'attività e dalla fortuna d'ogni membro della comunità dipenda la possibilità che ognuno acquisti di tali proprietà una parte e tutti ne acquistino la totalità, e siccome questa differenza non può esser tenuta in conto in una legislazione generale, così il numero degli aventi la capacità di far le leggi dev'essere valutato per capi dei possessori e non per l'estensione dei possessi.

Inoltre, *tutti* quelli che hanno questo diritto di voto devono dare il loro assenso a questa legge della giustizia pubblica, poiché, in caso diverso, tra i dissenzienti e gli altri sorgerebbe un contrasto giuridico, che richiederebbe a sua volta un più alto principio giuridico per essere deciso. Se pertanto il consenso di tutti non può aspettarsi da un intero

popolo ed è solo possibile una maggioranza di voti, e neppure una maggioranza diretta degli aventi diritto al voto (cosa che in un popolo numeroso non è possibile), ma solo dei delegati a rappresentare il popolo, allora il principio che questa maggioranza basti, accolto per generale consenso, cioè in forza di un contratto, dev'essere il principio supremo dell'istituzione di una costituzione civile.

Corollario.

Vi è dunque un *contratto originario*, che è l'unico sul quale si può fondare una costituzione civile universalmente giuridica tra gli uomini e si può istituire una comunità. Ma questo contratto (chiamato *contractus originarius* o *pactum sociale*), come unione di tutte le volontà particolari e private di un popolo in una volontà comune e pubblica (ai fini di una legislazione semplicemente giuridica), non è punto necessario presupporlo come un *fatto* (come tale non sarebbe neppure possibile), quasi che, perché noi ci considerassimo legati a una costituzione civile già stabilita, dovesse prima esser dimostrato dalla storia che un popolo (i cui diritti e le cui obbligazioni noi come discendenti avremmo ereditato) dovesse *una volta* aver compiuto realmente un tale atto e dovesse averne lasciato a noi testimonianza scritta od orale. Questo contratto è invece una *semplice idea della ragione*, ma che ha indubbiamente la sua realtà (pratica): cioè la sua realtà consiste nell'obbligare ogni legislatore a far leggi come se esse dovessero derivare dalla volontà comune di tutto un popolo e nel considerare ogni suddito, in quanto vuol essere cittadino, come se egli avesse dato il suo consenso a una tale volontà. Questa infatti è la pietra di paragone della legittimità di una qualsiasi legge pubblica. In altre parole, se questa legge è fatta in modo che *sarebbe impossibile* che tutto un popolo desse ad essa il suo consenso, tale legge non è giusta (come, ad esempio, sarebbe di una legge secondo cui una certa classe di *sudditi* dovesse godere per diritto ereditario il privilegio nobiliare). Ma se è *solo possibile* che un popolo consenta a tal legge, allora si ha anche il do-

vere di tenerla per giusta, anche se al momento il popolo si trovasse in una tale situazione o in un tale stato d'animo che, se fosse su ciò interpellato, con ogni probabilità negherebbe il suo assenso *.

Senonché questa limitazione vale, evidentemente, solo per il giudizio del legislatore, non del suddito. Se, pertanto, un popolo, sotto una data legislazione positiva, dovesse giudicare con ogni probabilità compromessa la sua felicità, cosa dovrebbe fare? Ribellarsi? La risposta può essere una sola: non vi è altro da fare che obbedire. Qui non si tratta infatti della felicità che può venire al suddito dalla costituzione o dal governo della comunità, ma solo del diritto che dev'essere garantito ad ognuno, cioè del principio supremo da cui devono derivarsi tutte le massime riguardanti una comunità e che non può essere limitato da alcun altro principio. Riguardo alla felicità, non si può dare alcun principio valido universalmente per fare leggi, perché sia le condizioni del tempo, sia anche le contrastanti e sempre mutevoli rappresentazioni di ciò in cui uno ripone la sua felicità (e nessuno gli può prescrivere in che cosa debba riporla), rendono ogni stabile principio impossibile e, per sé solo, inadatto a essere il principio di una legislazione. La massima: *salus publica suprema civitatis lex est* [1] rimane nella sua immutata validità e autorità: ma la pubblica salute, che è *innanzi tutto*

* Se, ad esempio, venisse addossata a tutti i sudditi un'imposta di guerra proporzionale, non si potrebbe dire, per il fatto che è gravosa, che essa è ingiusta, solo perché a loro parere la guerra non sarebbe necessaria. Essi non sono autorizzati a giudicare al riguardo: ma poiché rimane sempre *possibile* che la guerra sia inevitabile e l'imposta indispensabile, così, nel giudizio del suddito, questa deve considerarsi legittima. Ma se alcuni proprietari di terra in una tal guerra fossero gravati di imposizioni ed altri dello stesso ceto ne andassero esenti, allora si vede facilmente che un intero popolo non potrebbe consentire a una tale legge, e si è in diritto di fare almeno rimostranza contro di essa, poiché questa disuguale ripartizione di carichi non può considerarsi giusta.

1. La massima deriva da CICERONE, *De legibus*, III, 3: « *Salus populi suprema lex est* ».

da tenere in considerazione, è precisamente quella costituzione legale che garantisce a ciascuno la sua libertà mediante la legge; con ciò rimane a lui lecito di cercare la sua felicità per quella via che gli sembra migliore, purché egli non violi quella libertà generale conforme alla legge, e quindi il diritto degli altri sudditi consociati.

Se il potere supremo detta leggi che mirano principalmente alla felicità (il benessere dei cittadini, l'incremento demografico e simili), ciò avviene non perché questo sia il fine di una costituzione civile, ma solo come mezzo per garantire lo *stato giuridico*, specialmente contro i nemici esterni del popolo. A questo riguardo il capo dello Stato dev'essere l'unico autorizzato a giudicare se tali provvedimenti contribuiscono alla prosperità dello Stato, la quale è necessaria per garantire la sua forza e solidità così interna come contro i nemici esterni; e ciò non per rendere il popolo felice contro il suo volere, ma solo per fare in modo che esso possa esistere come comunità *. Nel giudicare se tale misura sia presa o no con *avvedutezza*, il legislatore può certo sbagliare, ma non può sbagliare quando si domanda se la legge si accordi o no anche col principio del diritto; poiché allora egli dispone dell'idea del contratto originario, che è criterio infallibile e *a priori* (e non deve, come il principio di felicità, fondarsi sull'esperienza per trarre lumi circa l'idoneità dei suoi mezzi). In verità, purché si possa ammettere senza contraddizione che un intero popolo consenta a una tale legge, per quanto dura gli possa sembrare, essa è conforme al diritto. Ora, se una pubblica legge è conforme al diritto e quindi è, rispetto a questo, *irreprensibile*, ad essa va anche congiunta da un lato la facoltà di costringere, dall'altro il divieto di opporsi attivamente alla volontà del legislatore: vale a dire che la forza

* In ciò rientrano certi divieti di importazione, miranti allo scopo che i mezzi di guadagno sieno incrementati per il maggior vantaggio dei sudditi e non a vantaggio degli stranieri e per incoraggiare l'attività di altri, poiché lo Stato, senza la prosperità del popolo, non avrebbe forze sufficienti per resistere a nemici esterni o per conservarsi come comunità.

dello Stato, che dà effetto alla legge, è anche *irresistibile* e non esiste comunità costituita giuridicamente senza un tale potere coattivo, che reprime ogni resistenza interna; infatti questa resistenza avrebbe luogo secondo una massima che, universalizzata, distruggerebbe ogni costituzione civile, sì che ne andrebbe distrutto il solo stato in cui gli uomini possano in generale trovarsi in possesso dei loro diritti.

Ne segue che ogni resistenza al supremo potere legislativo, ogni rivolta diretta a tradurre in atto il malcontento dei sudditi, ogni sollevazione che mette capo alla ribellione, è il delitto più grande e più esecrabile che si possa commettere in uno Stato, essendo quello che ne distrugge le fondamenta. E questo divieto è *assoluto*, tanto che, se anche quel potere o chi lo rappresenta, il capo dello Stato, violasse il contratto originario e perdesse in tal modo, a giudizio dei sudditi, il diritto di essere legislatore, per aver autorizzato il governo a condursi del tutto tirannicamente, ciò nonostante non sarebbe lecito al suddito far resistenza a titolo di rappresaglia. E il motivo si è che, nei riguardi di una costituzione civile già esistente, il popolo non ha alcun diritto di giudicare come quella costituzione debba essere applicata. In verità, ammesso che egli abbia tale diritto e che il suo giudizio sia contrario a quello del capo effettivo dello Stato, chi potrebbe decidere da qual parte stia il diritto? Nessuno dei due può essere giudice in causa propria. Ci dovrebbe essere, al disopra del sovrano, un altro sovrano, che decidesse tra quello e il popolo: il che è contraddittorio. Né si può qui invocare un diritto di necessità (*ius in casu necessitatis*) (che d'altronde, come presunto diritto di commettere *ingiustizia* in caso di estrema necessità fisica, è un non senso *) per dar modo di

* Non si dà *casus necessitatis*, se non nel caso di conflitto di doveri, cioè di un dovere *assoluto* e di un dovere *condizionato* (anche se grande, ma sempre condizionato); ad esempio, se si tratti di preservare lo Stato da un male derivante dal tradimento di un uomo che sta verso un altro in un rapporto come quello che corre, poniamo, tra padre e figlio. Rimuovere dallo Stato il male del primo è dovere incondizionato, ma rimuovere il male che minaccia il secondo è solo dovere condizionato (che vale in quanto egli non si sia reso colpevole

togliere la barriera destinata a limitare il potere del popolo. Infatti il capo dello Stato può credere di giustificare la propria severa condotta verso i sudditi con la loro insubordinazione, tanto quanto questi possono credere di giustificare la loro ribellione con i mali ingiustamente sofferti. E chi deve in questo caso decidere? Solo colui che è in possesso della suprema amministrazione della giustizia, cioè il capo dello Stato, e nessuno può, nello Stato, avere il diritto di contestare a lui un tale possesso.

Ciò non ostante io trovo uomini rispettabili, che in certe circostanze riconoscono al suddito questo potere di reagire con la forza contro il suo capo, e tra essi io voglio citare qui solo l'Achenwall [1], autore molto circospetto, moderato e preciso nelle sue dottrine sul diritto naturale *. Egli dice: « Se il pericolo che minaccia alla comunità un'ulteriore sopportazione dell'ingiustizia del sovrano, è più grande di quello che si può temere da un'insurrezione armata contro di lui, allora il popolo può ribellarsi per la difesa di questo diritto,

di un reato verso lo Stato). La denunzia, che il secondo fa al magistrato dell'azione intrapresa dal primo, egli potrà forse farla con la maggior ripugnanza, ma la fa costretto dalla necessità (morale). Nel caso di uno che per salvare la propria vita respinge un altro naufrago dalla sua tavola, se si dice che egli ha agito per necessità (fisica) e che ne aveva il diritto, si dice cosa interamente falsa. Poiché conservare la mia vita è solo un dovere condizionato (sempreché possa farsi senza commetter reato), mentre è un dovere assoluto non togliere a vita a un altro che non mi offende e che non mi mette in pericolo di perdere la mia. I teorici del diritto civile generale sono tuttavia perfettamente coerenti nel riconoscere, in questo caso, un diritto di necessità. Il magistrato infatti non può applicare alcuna pena al divieto, poiché la pena dovrebbe essere quella di morte. Ma sarebbe legge assurda quella di minacciare ad alcuno la morte perché non ha spontaneamente affrontato la morte in circostanze pericolose.

* *Ius naturae*, quinta edizione, « pars posterior », paragrafi 203-206.

1. Gottfried Achenwall di Elbing (1719-1772), libero docente a Marburg dal 1746, poi professore di filosofia a Gottinga, dove pubblicò nel 1749 un fortunato manuale di statistica geopolitica. Il suo trattato *Ius naturae in usum auditorum* fornì a Kant la traccia per le sue lezioni sul diritto naturale.

recedere dal suo contratto di sottomissione e detronizzarlo come tiranno ». E conclude: « In tal modo il popolo (relativamente ai suoi precedenti sovrani) ritorna nello stato di natura ».

Io voglio credere che Achenwall o qualcun'altra delle brave persone che su questo argomento hanno ragionato come lui non avranno dato, in un qualche caso sopravvenuto, il loro consiglio e non avranno approvato così pericolose imprese. Neppure v'è da dubitare che, se le rivoluzioni per le quali la Svizzera, i Paesi Bassi o anche l'Inghilterra hanno conquistato la loro attuale costituzione tanto lodata, avessero avuto esito sfortunato, i lettori della storia avrebbero visto nel supplizio dei loro autori, oggi tanto esaltati, null'altro che la pena dovuta a grandi criminali politici. Infatti la considerazione dell'esito si mescola solitamente nel giudizio che facciamo dei princìpi giuridici, i quali sono certi, mentre l'esito è incerto. Ora è chiaro che, per quanto riguarda i princìpi giuridici (anche concedendo che da una siffatta rivoluzione non derivi ingiustizia al sovrano che avrebbe violato un patto effettivo conchiuso col popolo in una *joyeuse entrée* [1]), il popolo con questo mezzo di rivendicare il suo diritto ha compiuto un atto sommamente ingiusto, poiché un tal mezzo eretto a massima rende incerta ogni costituzione giuridica e riconduce ad una condizione di vita interamente eslege (*status naturalis*), in cui ogni diritto cessa di avere effetto. Questa tendenza di molti autori benpensanti di propugnare la causa del popolo (a suo detrimento) in parte deriva dalla solita illusione di sostituire al principio del diritto quello della felicità, in parte anche dal fatto che, dove non può trovarsi documento di sorta di un contratto realmente conchiuso, proposto dalla comunità, accettato dal sovrano e sancito da questi e dal popolo, si invoca l'idea di un contratto originario (che, razionalmente, sta sempre a fondamento dello Stato) come qualcosa che debba essere esistita

1. Kant allude all'antica costituzione del Brabante, secondo la quale i Duchi, nel fare la loro *joyeuse entrée* nella capitale, dovevano giurare di rispettare tutti i privilegi del paese, senza di che i sudditi restavano sciolti dal vincolo dell'obbedienza.

realmente, e si pensa così di conservare per sempre al popolo il diritto di recedere dal contratto, quando lo crede, per una violazione sia pur grave, ma di cui è egli stesso giudice *.

Di qui si vede chiaramente il male che può fare anche nella vita dello Stato, non meno che nella morale, il principio della felicità (la quale propriamente non comporta alcun principio determinato), anche con la migliore intenzione dei suoi sostenitori. Il sovrano vuol rendere felice il popolo secondo le sue vedute e diventa despota: il popolo non vuol lasciarsi spogliare del diritto comune a tutti gli uomini alla propria felicità e diventa ribelle. Se si fosse chiesto prima di ogni altra cosa *ciò che è giusto* (e nella sfera del diritto i princìpi sono posti *a priori* e nessun empirista può guastarli), allora l'idea del contratto sociale avrebbe conservato il suo incontrastabile valore, ma non come fatto (senza cui secondo Danton sono da considerarsi irriti e nulli tutti i diritti proclamati nella costituzione civile realmente esistente e ogni proprietà [1], ma solo come criterio razionale valutativo di ogni

* Quand'anche il contratto effettivo del popolo col sovrano sia stato violato, il popolo non può tuttavia reagire come corpo comune, ma solo come massa in rivolta. E ciò perché la costituzione fino allora esistente è stata dal popolo tolta di mezzo, ma l'organizzazione per una nuova forma di vita civile non è ancora stata istituita. Sorge allora uno stato di anarchia, con tutti gli orrori che ne possono derivare, e l'ingiustizia che in quella situazione ha luogo è quella che una parte del popolo fa all'altra. Ciò si vede chiaro nell'esempio citato [2], che mostra come i sudditi ribelli di quello Stato avrebbero voluto da ultimo imporre con la forza una costituzione che sarebbe stata assai più oppressiva di quella che essi avevano abbandonato, poiché correvano rischio di essere tiranneggiati da ecclesiastici e aristocratici, mentre potevano aspettarsi da un capo che dominava su tutti maggior uguaglianza nella distribuzione degli oneri dello Stato.

1. Non sapremmo indicare la fonte di quest'asserzione di Danton, che anche il Vorländer dichiara di non aver saputo identificare.

2. Si riferisce alla *joyeuse entrée* sopra ricordata. Nel 1781 l'imperatore Giuseppe II, erede dei Paesi Bassi austriaci, aveva iniziato in quella provincia una serie di riforme ecclesiastiche, politiche e amministrative, che sollevarono crescente malcontento per la violazione di antichi privilegi, fino a degenerare in aperta e sanguinosa ribellione, culminata nel 1790 con la dichiarazione d'indipendenza.

possibile costituzione giuridica pubblica. E si sarebbe compreso che, prima che esista la volontà generale, il popolo non ha alcun diritto di coazione verso il proprio sovrano, poiché solo mediante il sovrano il popolo può giuridicamente costringere. Se poi la volontà generale già sussiste, non può del pari il popolo esercitare coazione contro il sovrano, poiché esso stesso sarebbe allora il sovrano. In conseguenza non può mai al popolo competere verso il capo dello Stato un diritto di coazione (di resistenza a parole o con atti).

Noi vediamo che anche questa teoria è sufficientemente confermata nella pratica. Nella costituzione inglese, che quel popolo vanta tanto, quasi che essa dovesse costituire il modello per tutto il mondo, non si parla affatto del potere spettante al popolo nel caso che il monarca dovesse contravvenire al patto del 1688: ed è perciò che, non esistendo legge alcuna al riguardo, il popolo tacitamente si riserva il diritto di ribellarsi qualora il sovrano intendesse violare la costituzione. Ma che la costituzione contenga per questo caso una norma, la quale autorizzi a sovvertire l'ordine costituzionale vigente, da cui tutte le leggi particolari derivano, anche nell'ipotesi che il contratto sia violato, è un'aperta contraddizione, poiché in tal caso la costituzione dovrebbe anche prevedere un contropotere *pubblicamente costituito* *, e quindi un secondo potere supremo dello Stato chiamato a difendere contro il primo i diritti del popolo, nonché, ulteriore conseguenza, anche un terzo potere, che decida tra i due da qual parte sta il diritto.

Inoltre i capi popolo (o, se si vuole, i suoi tutori), preoccupati di una simile accusa nel caso che la loro impresa fallisse, hanno preferito attribuire al monarca da essi deposto un abbandono spontaneo del governo, piuttosto che arro-

* Nessun diritto nello Stato può essere capziosamente sottinteso con segreta riserva; non certo il diritto che il popolo si attribuisce come diritto inerente alla costituzione, poichè tutte le norme di essa devono considerarsi originate da una pubblica volontà. Se pertanto la costituzione autorizza l'insurrezione, dovrebbe definire chiaramente questo diritto e indicare anche il modo di farne uso.

garsi il diritto di destituirlo, con che essi avrebbero posto la costituzione in aperta contraddizione con se stessa.

Se per queste mie osservazioni non mi sarà certo mosso il rimprovero di lusingare troppo il monarca con questa inviolabilità, spero che mi sarà anche risparmiato il rimprovero che io mi dimostro troppo favorevole al popolo affermando che questo possiede ugualmente diritti inalienabili verso il sovrano, anche se non si tratta di diritti coattivi.

Hobbes è di contratio avviso. Secondo lui (*De cive*, cap. VII, 14) il sovrano non è affatto legato al popolo per contratto e non può commettere ingiustizia verso il cittadino, comunque lo tratti. Questo principio sarebbe del tutto giusto, se per ingiustizia si intendesse la lesione che attribuisce al leso un *diritto di coazione* verso chi gli reca ingiustizia: ma il principio espresso in termini così generali fa paura.

Il suddito non ribelle deve poter ammettere che il suo sovrano non *voglia* recargli ingiustizia. Ma poiché ogni uomo ha i suoi diritti inalienabili, ai quali, anche se volesse, non può rinunciare e dei quali egli stesso è giudice, e visto che l'ingiustizia che a suo parere gli vien fatta, secondo quel presupposto, deriva solo da errore o da ignoranza delle conseguenze delle leggi emanate dal potere sovrano, deve dunque attribuirsi al cittadino, col consenso del sovrano stesso, il potere di manifestare pubblicamente la sua opinione su ciò che nei decreti sovrani crede che arrechi ingiustizia alla comunità. Ammettere che il sovrano non possa mai sbagliare o non possa essere ignaro di qualche cosa, sarebbe come rappresentarselo ispirato da Dio, dotato di qualità che vanno oltre l'umana natura. Dunque *la libertà della penna* — tenuta nei limiti del rispetto e dell'amore per la costituzione sotto la quale si vive dai sentimenti liberali che ispirano i sudditi (le cui penne si limitano reciprocamente da sé per non perdere tale libertà) — è l'unico palladio dei diritti del popolo. Contestare al popolo questa libertà non solo è privarlo di ogni pretesa giuridica nei riguardi del sovrano (come vuole Hobbes), ma è togliere al sovrano (la cui volontà dà ordini ai sudditi in quanto cittadini solo per

il fatto di rappresentare la volontà generale) ogni conoscenza di ciò che, se gli fosse noto, modificherebbe lui stesso, ed è porlo in contraddizione con se stesso. Infondere poi nel sovrano il timore che dalla libertà di esprimere apertamente il proprio pensiero possano nascere turbamenti nello Stato, significa destare in lui sfiducia nella propria forza e odio verso il suo popolo.

Senonché il principio generale secondo cui un popolo ha questo diritto *negativo*, cioè solo il diritto di giudicare ciò che, nella legislazione suprema, potrebbe essere considerato come non conforme alla sua volontà migliore, è contenuto nel principio: *Quello che un popolo non può deliberare su se stesso, non può neanche il legislatore deliberare sul popolo.*

Se, ad esempio, sorge la questione se una legge, che impone la durata perpetua di una certa costituzione ecclesiastica stabilita in passato, possa essere considerata come emanante dalla volontà propria del legislatore (come conforme alla sua intenzione), dobbiamo chiederci anzitutto se un popolo *può* darsi una legge secondo cui certi dogmi di fede e certe forme esteriori di religione, una volta accettati, debbano durare eternamente: se quindi possa impedire a sé, nella propria discendenza, di far progredire le sue idee religiose o di riformare qualche antico errore. È chiaro che un contratto originario del popolo, che elevasse ciò a legge, sarebbe in se stesso irrito e nullo, poiché contrasta con la destinazione e con gli scopi dell'umanità; una legge di tal fatta non può considerarsi la volontà propria del monarca e ad essa si possono quindi opporre opinioni contrarie. Comunque, se qualcosa di simile fosse imposto dalla legislazione suprema, si devono poter esprimere al riguardo giudizi generali e pubblici, ma non si può fare appello a una resistenza di parole o di atti.

Vi deve essere, in ogni comunità, un'*obbedienza*, mediante il meccanismo della costituzione, alle leggi coattive (che hanno di mira il tutto) e, nel tempo stesso, vi deve essere uno *spirito di libertà*, per cui ognuno, in ciò che concerne i generali doveri dell'umanità, esige di essere razionalmente convinto che siffatta coazione è legittima, affinché

egli non venga a trovarsi in contraddizione con se stesso. La prima condizione senza la seconda è la causa che dà luogo alle *società segrete*: è infatti vocazione naturale degli uomini comunicare gli uni con gli altri nelle materie che riguardano l'umanità in generale. Le società segrete, pertanto, cadrebbero da sé, se questa libertà fosse favorita. E come altrimenti il governo potrebbe acquistare le conoscenze di cui ha bisogno per attuare i suoi compiti, se non permettesse allo spirito di libertà, così nobile nella sua origine e nei suoi effetti, di manifestarsi?

In nessun altro campo una pratica, noncurante dei princìpi della ragion pura, giudica con tanta presunzione della teoria, quanto nella questione relativa alle esigenze di una buona costituzione politica. E ciò perché una costituzione legittima da lungo tempo vigente abitua gradatamente il popolo a giudicare tanto della sua felicità quanto del suo diritto secondo la condizione di cose in cui tutto è avvenuto fino allora in un corso di eventi pacifico, anziché giudicare secondo le idee che la ragione ci dà della felicità e del diritto: e lo abitua a preferire sempre quello stato di passività al pericolo di cercarne uno migliore (per il che vale quel che Ippocrate raccomandava ai medici: *iudicium anceps, experimentum periculosum*). Ora, siccome tutte le costituzioni durate lungo tempo, per quanti difetti abbiano e malgrado tutte le loro diversità, producono lo stesso risultato, cioè di essere sempre soddisfatti di quella in cui si vive, così, per ciò che riguarda il *benessere del popolo*, si crede che nessuna teoria abbia valore e che tutto dipenda da una pratica che obbedisce all'esperienza.

Ma se nella ragione si trova qualche cosa che si lascia esprimere con le parole « *diritto pubblico* » e se questa idea ha per gli uomini, le cui libertà sono in contrasto, una forza obbligatoria e quindi una realtà oggettiva (pratica), indipendentemente da ogni considerazione del bene o del male fisico che ne deriva (la cui conoscenza si fonda solo sull'esperienza), allora tale idea deve riconoscersi fondata su princìpi *a priori* (poiché non può l'esperienza far conoscere quello

che il diritto è in sé), e allora si dà anche una teoria del diritto pubblico tale che la pratica è senza valore se non si accorda con essa.

A ciò nulla può opporsi, se non questo: che gli uomini, quantunque abbiano in capo l'idea di determinati diritti a loro spettanti, sono però, per la loro durezza di cuore, incapaci e indegni di essere trattati in base ad essi, e quindi un potere supremo che agisce solo secondo le regole della prudenza può e deve attuare tra essi un ordine con la forza. Ma questo *salto mortale* [1] è di tal natura che, una volta che si parlasse non più di diritto, ma solo della forza, il popolo potrebbe usare anche la sua forza e rendere incerta ogni costituzione legale. Se non esiste qualcosa che imponga mediante la ragione un immediato rispetto (come è il diritto dell'uomo), allora tutte le azioni esercitate sull'arbitrio degli uomini sono impotenti a limitarne la libertà. Se invece, accanto al benessere, il diritto si afferma apertamente, allora la natura umana non si rivela così corrotta da non ascoltare con reverenza la sua voce.

Tum pietate gravem meritisque si forte virum quem conspexere, silent arrectisque auribus adstant (VIRGILIO [2]).

III.

DEL RAPPORTO DELLA TEORIA CON LA PRATICA NEL DIRITTO INTERNAZIONALE (CONSIDERATO DA UN PUNTO DI VISTA FILANTROPICO UNIVERSALE, CIOÈ COSMOPOLITICO *)

(Contro Moses Mendelssohn)

Il genere umano nel suo complesso è da amare, oppure è un oggetto da guardarsi con disdegno, al quale (per non divenire misantropi) si augura ogni bene, senza mai sperare

* Non cade subito sotto gli occhi come un presupposto *filantropico* universale porti a una costituzione *cosmopolitica*, e questa alla fondazione di un diritto *internazionale* come a una condizione in

1. In italiano nel testo di Kant.
2. VIRGILIO, *Aeneis*, I, 151-152: « ...se allora per caso essi vedono un uomo venerabile pei meriti e per la pietà, tacciono e ristanno con le orecchie intente... ».

di trovarvene, tanto da preferire di rimuovere da esso lo sguardo? La risposta a questa questione si fonda sulla risposta che si darà a un'altra: esistono nella natura dell'uomo disposizioni per le quali si può presumere che la specie progredisca sempre verso il meglio e che il male dell'età presente e passata si risolverà nel bene dell'età futura? Solo così noi potremmo infatti amare la specie, almeno nel suo costante approssimarsi al bene; altrimenti dovremmo odiarla e disprezzarla, qualunque cosa possano dire in contrario quelli che affettano una filantropia universale (la quale sarebbe allora, al più, benevolenza, non amore), poiché quello che è e che rimane male, soprattutto la violazione reciprocamente premeditata dei più sacri diritti dell'uomo, non può non essere odiato (malgrado ogni maggior sforzo di destare in sé l'amore); e ciò non certo per far del male agli uomini, ma per avere a che fare con essi il meno possibile.

Moses Mendelssohn era di quest'ultima opinione (*Jerusalem*, parte II, pp. 44-47 [1]), da lui contrapposta all'ipotesi del suo amico Lessing di un'educazione divina del genere umano. Per lui è una chimera credere « che l'umanità quaggiù debba nel corso del tempo sempre più progredire e perfezionarsi ». « Noi vediamo », egli dice, « che il genere umano considerato nel suo insieme compie delle piccole oscillazioni e non fa mai alcuni passi in avanti senza ben presto, con raddoppiata velocità, ritornare alla condizione anteriore ». (Si tratta proprio del macigno di Sisifo: e si presume così, come fanno gli Indiani, che la terra sia un luogo di espiazione per antichi peccati, dei quali oggi si è perduto il ricordo). « L'uomo progredisce, ma l'umanità oscilla costantemente in alto e in basso tra limiti fissi: considerata nel suo insieme, essa

cui solo le disposizioni naturali dell'umanità possono trovare sviluppo, così da rendere la nostra specie degna di amore. La conclusione di questo paragrafo renderà evidente questa connessione.

1. Di Moses Mendelssohn (1729-1786) Kant cita qui il saggio *Jerusalem, oder über religiöse Macht und Judenthum* (Berlin, 1783), da lui grandemente lodato in una lettera all'autore del 16 agosto 1783.

conserva perloppiù in tutte le età lo stesso grado di moralità, la stessa quantità di religiosità e irreligiosità, di virtù e di vizio, di felicità (?[1]) e di miseria ». A queste affermazioni egli è condotto da ciò che dice a p. 46: « Volete indovinare quali siano i fini della Provvidenza nei riguardi dell'umanità? Non perdetevi in ipotesi » (prima le aveva chiamate teorie); « guardate solo a ciò che avviene attorno a voi e, se potete rivolgere uno sguardo alla storia di tutti i tempi, considerate anche ciò che è avvenuto. Questo è il fatto: questo doveva rientrare nei fini, questo doveva essere approvato o almeno accolto nei disegni della Sapienza ».

Io sono d'altra opinione. Se è spettacolo degno di una divinità vedere un uomo virtuoso lottare contro le avversità, contro le tentazioni del male, e ciò malgrado rimanere fermo di fronte ad esse, è d'altra parte spettacolo altamente indegno, non voglio dire di una divinità, ma dell'uomo più comune, purché ben pensante, vedere la specie umana fare di periodo in periodo progressi verso la virtù e tosto ricadere nuovamente nel vizio e nella miseria. Può essere commovente e istruttivo guardare per un certo tempo a questo spettacolo tragico, ma su di esso deve pure una buona volta calare la tela. Altrimenti a lungo andare diventa una farsa: e se anche gli attori non se ne stancano, perché sono pazzi, ben può stancarsene lo spettatore, il quale ne ha abbastanza dell'uno o dell'altro atto, quando ha motivo di presumere che l'opera, non andando mai alla fine, sia eternamente la stessa. La punizione che ha luogo nell'epilogo, quando si tratti solo di uno spettacolo teatrale, può ben rimediare con lo scioglimento alle spiacevoli sensazioni avute: ma lasciare che vizi senza numero (anche se intramezzati con virtù) si accumulino l'uno sull'altro nella realtà, affinché un giorno possano essere maggiormente puniti, questo è, almeno secondo le nostre idee, contrario alla stessa moralità di un saggio creatore e reggitore del mondo.

Io potrò pertanto assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della

1. Il punto interrogativo è un'aggiunta di Kant.

cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte *interrotto*, ma non mai *arrestato*. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: chi lo nega deve darne la prova. Infatti io mi fondo su di un dovere che è innato in me come in ogni membro della serie delle generazioni — alla quale io (come uomo in generale) appartengo, senza tuttavia essere, per ciò che riguarda le qualità morali da esigersi da me, così buono come dovrei e quindi potrei essere —: cioè sul dovere di agire sulla discendenza, così da renderla sempre migliore (e ciò implica anche la possibilità di farlo), e di fare in modo che questo dovere possa trasmettersi normalmente dall'uno all'altro membro delle generazioni. Si traggano pure dalla storia dubbi fin che si vuole contro le mie speranze, dubbi che, se fossero dimostrati, potrebbero indurmi a desistere da sforzi apparentemente vani, ma, fino a che questo non sia con tutta certezza provato, io non posso convertire il dovere (come qualcosa di *liquidum*) nella regola di prudenza di non lavorare intorno a ciò che non è fattibile (cioè in qualcosa di *illiquidum*, perché pura ipotesi); e per quanto incerto io possa sempre essere e rimanere sulla questione di sapere se vi è un meglio da sperare per la specie umana, ciò comunque non può nuocere alla massima (e quindi neppure a ciò che ne è il necessario presupposto sotto l'aspetto pratico) che questo meglio è fattibile.

Questa speranza di tempi migliori, senza cui un serio desiderio di fare qualcosa di utile per il bene generale non avrebbe mai eccitato il cuore umano, ha anche esercitato in ogni tempo la sua influenza sull'attività dei benpensanti e il buon Mendelssohn avrebbe potuto anche tener conto di ciò, quando con tanto zelo si adoperava per l'illuminismo e per il benessere della nazione cui apparteneva. Invero egli non poteva ragionevolmente sperare di lavorare da solo e solo per sé a tale scopo, senza che altri avanzassero dopo di lui per lo stesso cammino. Nel triste spettacolo, non tanto dei mali che per cause naturali affliggono l'umanità, quanto piuttosto di quelli che gli uomini tra loro si arrecano, l'animo

si rasserena al pensiero di un avvenire migliore; ed è questo un sentimento disinteressato, poiché noi da lungo tempo saremo nella tomba e non raccoglieremo i frutti che abbiamo in parte seminato. Dimostrazioni empiriche contro la possibilità della realizzazione di questi disegni fondati sulla speranza, non provano nulla. Infatti, il dire che una cosa non è finora avvenuta e quindi non avverrà mai, come non giustifica l'abbandono di un progetto pragmatico o tecnico (come ad esempio quello dei viaggi aerei per mezzo di palloni aerostatici), molto meno giustifica l'abbandono di un fine morale, il quale diventa dovere, se non si dimostra l'impossibilità di raggiungerlo. D'altra parte si dànno ragioni per affermare che la specie umana, nel suo insieme, ha realmente progredito nei tempi nostri, nel senso morale, in confronto alle epoche anteriori (ostacoli momentanei nulla provano in contrario), e che i lamenti che si muovono di una decadenza ineluttabile e crescente dell'umanità provengono precisamente dal fatto che, quando siamo pervenuti ad un più alto grado di moralità, scorgiamo davanti a noi un altro grado più lontano: così il giudizio su ciò che si è raggiunto in confronto a ciò che dev'essere raggiunto, e quindi la riprovazione di noi stessi, si fa tanto più severo quanto maggiore è il numero di gradi di moralità superati nell'insieme del corso del mondo a noi noto.

Se ora ci domandiamo con quali mezzi questo continuo progresso verso il meglio può essere conservato e anche accelerato, si vede subito che questo risultato, che si estende all'infinito, non dipenderà tanto da ciò che noi facciamo (ad esempio dall'educazione che noi diamo alla gioventù) e neppure dal metodo da noi adottato per raggiungerlo, quanto da ciò che la *natura* umana farà in noi e con noi per *costringerci* a seguire una via, alla quale noi da soli non sapremmo facilmente adattarci. È infatti dalla natura, o piuttosto (visto che si esige una somma sapienza per attuare questo scopo) è solo dalla *Provvidenza* che possiamo aspettarci un risultato che abbracci il tutto e dal tutto discenda alle parti, mentre al contrario gli uomini nei loro *disegni* muovono dalle parti e solo ad esse si limitano costantemente:

al tutto come tale, troppo grande per essi, possono pervenire colle loro idee, ma non possono influire su di esso: tanto più che, contrastando tra loro nei loro disegni, difficilmente potrebbero unirsi con libero proposito per tale scopo.

Come la generale violenza e i mali che ne derivavano dovettero da ultimo portare un popolo alla decisione di sottoporsi alla coazione (che la ragione medesima gli imponeva come mezzo), ossia alla pubblica legge, e di entrare in una costituzione *civile*, così i mali derivanti dalle continue guerre, per le quali gli Stati cercano a loro volta di indebolirsi e di soggiogarsi reciprocamente, dovranno da ultimo portarli, anche loro malgrado, o a entrare in una costituzione *cosmopolitica*, o, siccome un tale stato di pace universale (come è avvenuto più volte tra gli Stati assai grandi) è per un altro aspetto ancora pericoloso per la libertà, potendo originare il più orribile dispotismo, questa necessità dovrà portarli non a una comunità cosmopolitica sotto un unico sovrano, ma a una condizione giuridica di *federazione* sulla base di un *diritto internazionale* stabilito in comune.

Infatti la cultura crescente degli Stati e la corrispondente progressiva tendenza a ingrandirsi con l'astuzia e con la forza a danno degli altri devono moltiplicare le guerre e originare spese via via crescenti per gli eserciti sempre più numerosi (con soldo permanente) che occorre tenere in piedi, in disciplina e armati con strumenti di guerra sempre più costosi; intanto il prezzo di tutti i generi di necessità aumenta continuamente, senza che si possa sperare in un accrescimento proporzionale dei metalli che lo rappresentano, e nessuna pace dura così a lungo, che il risparmio fatto nel frattempo venga a eguagliare lo sperpero delle spese per la guerra futura: come rimedio a ciò il ritrovato del debito pubblico, se è certo un mezzo ingegnoso, da ultimo finisce per distruggere se stesso. Per tutto ciò, quello che la buona volontà avrebbe dovuto fare e non fa, lo farà alla fine l'impotenza: cioè l'organizzazione interna di ogni Stato provvederà a che non il capo dello Stato, al quale la guerra nulla costa (poiché egli la fa a spese di un altro, cioè del popolo), bensì il popolo, che ne fa le spese, abbia

il voto di decidere se la guerra deve o non deve farsi (cosa che necessariamente presuppone la realizzazione di quell'idea del patto originario). Infatti il popolo, per semplice desiderio di ingrandimento o per presunte offese semplicemente verbali, non vorrà certo esporsi al pericolo di mali personali. E così anche la posterità (sulla quale non graveranno più pesi di cui essa non ha colpa) potrà sempre progredire verso il meglio, anche in senso morale, senza che si debba ricercarne la causa nell'amore della posterità come tale, ma solo nell'amore di ogni epoca verso se stessa. E invero ogni Stato, reso impotente a danneggiare con la violenza un altro, dovrà condursi solo secondo il diritto e potrà fondatamente sperare che anche altri Stati, ugualmente organizzati, gli verranno in ciò in aiuto.

Questa però è solo un'opinione e una pura ipotesi, incerta come tutti i giudizi che, in ordine a un effetto cui si aspira e che non è interamente in nostro potere, vogliono indicare le sole cause naturali ad esso adeguate; anche come ipotesi essa non contiene un principio che permetta ai sudditi di uno Stato già costituito di esigerne coattivamente l'attuazione (come dianzi fu detto), ma solo un principio che vale come regola di condotta per sovrani liberi da coazione. Sebbene non sia nella natura dell'uomo, secondo il corso ordinario delle cose, di rinunciare volontariamente al suo potere, pure, in circostanze urgenti, ciò non è impossibile: e non è fuori di luogo per le aspirazioni morali e per le speranze degli uomini (nella coscienza della loro impotenza) affermare che si attendono dalla *Provvidenza* le circostanze favorevoli a tale scopo, e pensare che essa permetterà di conseguire quel fine che l'*umanità*, considerata nell'insieme delle sue generazioni, si propone per il raggiungimento della sua destinazione ultima mediante il libero uso delle sue forze, per quel che esse possono valere; a ciò i fini degli *uomini*, considerati singolarmente, contrastano. Ed è proprio l'antagonismo delle tendenze, da cui sorge il male, quello che procura alla ragione l'occasione di un libero gioco, atto a sot-

tometterle nel loro insieme e a far trionfare, in luogo del male che distrugge se stesso, quel bene che, una volta prodotto, si conserva da sé nel futuro.

La natura umana in nessun altro campo si dimostra così poco amabile come nei rapporti dei popoli tra loro. Nessuno Stato è, rispetto agli altri, minimamente sicuro della sua indipendenza o dei suoi beni. La volontà di soggiogarsi a vicenda o di ingrandirsi a spese degli altri Stati è di ogni tempo: e gli armamenti per la difesa, che rendono spesso la pace anche più oppressiva e più funesta per il benessere interno che non la guerra, non possono mai essere abbandonati. Non vi è qui altro mezzo possibile fuorché un diritto internazionale fondato su pubbliche leggi sostenute dalla forza, alle quali ogni Stato dovrebbe sottoporsi (ad analogia del diritto civile o pubblico, cui i singoli individui si sottopongono), poiché una pace universale durevole ottenuta mediante il cosiddetto *equilibrio delle potenze europee* è semplicemente una chimera, come quella casa di Swift, che era costruita secondo tutte le regole dell'equilibrio così perfettamente che, non appena un passero vi si posava, subito essa crollava.

« Ma », si dirà, « a tali leggi coattive gli Stati non si sottometteranno mai, e il progetto di una repubblica universale dei popoli, al cui imperio tutti gli Stati particolari dovrebbero liberamente sottoporsi per obbedire alle sue leggi, può nella teoria di un abate di Saint-Pierre o di un Rousseau [1] far buon effetto, ma non ha praticamente alcun valore. Tale progetto è stato in ogni tempo deriso anche da grandi uomini di Stato, e più ancora dai sovrani, come un'idea pedantesca e puerile che proviene dalla scuola ».

Per parte mia ho invece fiducia nella teoria risultante dal principio giuridico che indica quale *deve essere* il rapporto tra gli uomini e gli Stati e che raccomanda agli dèi

1. Ai progetti di pace perpetua dell'abate di Saint-Pierre e del Rousseau Kant già aveva fatto cenno nell'*Idea di una storia universale* (cfr. sopra la p. 131).

della terra questa massima: di condursi sempre nei loro conflitti in modo che una siffatta repubblica universale dei popoli venga preparata e sia considerata possibile (*in praxi*) e tale da *poter esistere*. Al tempo stesso e inoltre (*in subsidium*) io ho fiducia nella natura delle cose, la quale costringe anche quelli che spontaneamente non vogliono (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [1]). In questo è anche compresa la natura umana e, per il rispetto che in essa è sempre vivo per il diritto e il dovere, non posso né voglio credere che essa sia così immersa nel male, che la ragione pratica, morale, dopo molti vani tentativi, non possa da ultimo trionfare e non debba renderla anche degna di essere amata. Pertanto rimane vera anche dal punto di vista cosmopolitico l'affermazione: ciò che vale in teoria in virtù di certi princìpi della ragione, vale anche nella pratica.

1. SENECA, *Epistolae morales*, XVIII, 4: « il destino guida chi acconsente e trascina chi si ribella ».

II.

PER LA PACE PERPETUA

Progetto filosofico.

[1795]

« *Per la pace perpetua* »

Se questa iscrizione satirica posta sull'insegna di un oste olandese, nella quale era dipinto un cimitero, valga per gli uomini *in generale o in particolare per i sovrani non mai sazi di guerra, oppure valga solo per i filosofi, che vagheggiano quel dolce sogno, può lasciarsi indeciso. Ma poiché il politico pratico è alle prese col teorico e con grande presunzione guarda quest'ultimo dall'alto in basso come un uomo della cattedra, che con le sue idee prive di contenuto reale è innocuo allo Stato (che deve condursi con princìpi ricavati dall'esperienza) e al quale si può lasciar dire fino in fondo tutto quel che vuole, senza che l'uomo di Stato* pratico del mondo *se ne dia pensiero, così l'autore di questo saggio chiede per sé che, anche in caso di disaccordo, il politico pratico sia conseguente e non scorga un pericolo per lo Stato nelle teorie che il politico teorico affida alla buona ventura e manifesta pubblicamente. Con questa* clausola salvatoria *l'autore del presente saggio vuole, nella forma migliore, porsi esplicitamente al sicuro da ogni maligna interpretazione.*

SEZIONE PRIMA

CONTENENTE GLI ARTICOLI PRELIMINARI PER LA PACE PERPETUA TRA GLI STATI

1. – « Nessun trattato di pace può considerarsi tale, se è fatto con la tacita riserva di pretesti per una guerra futura ».

Sarebbe infatti un semplice armistizio, una sospensione di ostilità, non *pace*, che significa la fine di ogni ostilità e a cui l'aggiunta della parola *eterna* sarebbe già un pleonasmo sospetto. Le cause di guerra futura già esistenti, anche se eventualmente ignote ai contraenti, vengono tutte annullate col trattato di pace, anche se potessero ricavarsi, cavillando, dai documenti d'archivio. La riserva (*reservatio mentalis*) di antiche pretese da farsi valere in avvenire (delle quali nessuna parte del trattato può per il momento far menzione, perché i due contraenti sono troppo esausti per continuare la guerra) e da sfruttare con malvagia volontà alla prima occasione favorevole a questo scopo, rientra nella casistica gesuitica ed è indegna dei sovrani, come è indegno di un loro ministro accondiscendere a simili calcoli, quando la cosa si giudichi in se stessa.

Se però, secondo gl'illuminati princìpi della ragion di Stato, si fa consistere il vero onore dello Stato nell'accrescimento continuo di potenza, quali che siano i mezzi, allora certamente tale formulazione apparirà una pedanteria di scuola.

2. – « Nessuno Stato indipendente (non importa se piccolo o grande) può venire acquistato da un altro per successione ereditaria, per via di scambio, compera o donazione ».

Uno Stato cioè non è (come il territorio su cui ha la sua sede) un bene (*patrimonium*): è una società di uomini, sulla quale nessun altro fuori di essa può comandare e disporre. Ora, incorporare lo Stato, che come tronco ha le sue proprie radici, in un altro Stato, a guisa di innesto, significa sopprimere la sua esistenza come persona morale, fare di questa

una cosa, e contraddire in tal modo all'idea del patto originario senza il quale non può concepirsi diritto sopra un popolo *. A quale pericolo il pregiudizio di un siffatto modo di acquisto, per cui anche gli Stati possono sposarsi tra di loro, abbia esposto nei nostri tempi, anche i più recenti, l'Europa (poiché alle altre parti del mondo tale sistema è sconosciuto), è noto ad ognuno; è un nuovo genere di industria per cui si può aumentare la propria potenza senza dispendio di forze, con legami dinastici, estendendo in tal modo i possessi territoriali. Anche il porre le truppe di uno Stato a disposizione di un altro Stato, contro un nemico non comune, rientra in un siffatto sistema, poiché con ciò si usa e abusa dei sudditi a capriccio, come se fossero cose.

3. – « Gli eserciti permanenti (*miles perpetuus*) devono col tempo interamente scomparire ».

E ciò perché minacciano incessantemente gli altri Stati con la guerra, dovendo sempre mostrarsi armati a tale scopo, ed eccitano gli altri Stati a gareggiare con loro in quantità di armamenti in una corsa senza fine: e siccome per le spese a ciò occorrenti la pace diventa da ultimo ancor più oppressiva che non una breve guerra, così tali eserciti permanenti diventano essi stessi la causa di guerre aggressive, per liberarsi da questo peso. A ciò si aggiunga che assoldare uomini per uccidere o per farli uccidere è, a quel che sembra, fare uso di uomini come di semplici macchine e di strumenti nelle mani di un altro (dello Stato), il che non può conciliarsi col diritto dell'umanità nella propria persona [1]. Cosa ben diversa è l'esercitarsi alle armi volontario e periodico

* Un regno ereditario non è uno Stato che possa cadere in eredità di un altro Stato; esso è uno Stato in cui il diritto di governare può essere trasmesso per questa via ereditaria a un'altra persona fisica. Lo Stato acquista allora un sovrano, ma questo come tale (cioè in quanto possiede un altro Stato) non acquista lo Stato.

1. Nel Ms. e nella prima edizione si leggeva qui la nota che Kant, nella stampa definitiva del 1796, trasferì alla p. 298.

dei cittadini al fine di garantire sé e la patria dalle aggressioni esterne. Lo stesso effetto avrebbe l'accumulazione di un tesoro di guerra, poiché sarebbe considerato dagli altri Stati come minaccia di guerra e renderebbe necessarie aggressioni preventive (poiché delle tre forze, quella *dell'esercito*, quella *dell'alleanza* e quella *del denaro*, quest'ultima potrebbe bene essere lo strumento di guerra più sicuro), se non vi si opponesse la difficoltà di valutarne l'entità.

4. – « Non si devono contrarre debiti pubblici in vista di un'azione da spiegare all'estero ».

Il cercare risorse dentro o fuori dello Stato nell'interesse dell'economia nazionale (per costruire nuove strade, fondare nuove colonie, istituire magazzini di riserva per gli anni di scarso raccolto ecc.) non desta sospetti. Ma il ricorso al credito come meccanismo di un impegno reciproco tra gli Stati — ingegnosa invenzione fatta da un popolo commerciante in questo secolo [1] — cioè un sistema che porti all'aumento indefinito dei debiti, senza che nel tempo stesso ciò implichi la restituzione immediata (non essendo questa richiesta da tutti i creditori contemporaneamente), costituisce una pericolosa forza finanziaria, poiché permette di accumulare un tesoro destinato a fare la guerra, e in tal quantità da superare il tesoro di tutti gli altri Stati presi insieme, e che solo potrebbe esaurirsi per la minaccia di una improvvisa diminuzione dei tributi: pericolo che però può essere ancora a lungo ritardato per il ravvivarsi del commercio e per la conseguente reazione sull'industria e sui profitti.

Questa agevolazione a fare la guerra, congiunta con la tendenza a farla da parte di quelli che sono in possesso della forza (tendenza che sembra inerente alla natura umana), è un grave ostacolo alla pace perpetua, e tanto più si impone un articolo preliminare per rimuoverlo, quanto più la inevitabile bancarotta finale dello Stato minaccia di coinvolgere

1. Il sistema dei debiti pubblici fu introdotto la prima volta in Inghilterra durante il regno di Guglielmo III.

nel danno altri Stati che non ne hanno colpa e che scorgerebbero in ciò una pubblica lesione dei loro diritti. Sono quindi perlomeno giustificati gli Stati che si uniscono contro un tale pericolo ai fini di prevenirlo.

5. – « Nessuno Stato deve intromettersi con la forza nella costituzione e nel governo di un altro Stato ».

Infatti, che cosa può giustificarlo a comportarsi in tal modo? Forse lo scandalo dato da quello Stato ai sudditi di un altro Stato? Ma siffatto scandalo può piuttosto servire di ammonimento per l'esempio dei grandi mali che un popolo si tira addosso con la sua licenza sfrenata: e in generale il cattivo esempio che una persona libera dà ad altri (in quanto *scandalum acceptum*) non costituisce una lesione. Ben diverso è il caso di uno Stato, che per discordie intestine si divide in due parti, ognuna delle quali si costituisce in Stato particolare, con la pretesa di dominare il tutto: nel qual caso l'aiuto prestato a uno dei due Stati non potrebbe considerarsi come ingerenza nella costituzione di un altro Stato, perché non di Stati si tratta, ma di anarchia. Ma, fino a che questo conflitto intestino non si è manifestato, l'intervento di potenze straniere sarebbe violazione dei diritti di un popolo indipendente in lotta solo con un malessere interno e l'intervento sarebbe esso stesso uno scandalo e renderebbe malsicura l'autonomia di tutti gli Stati.

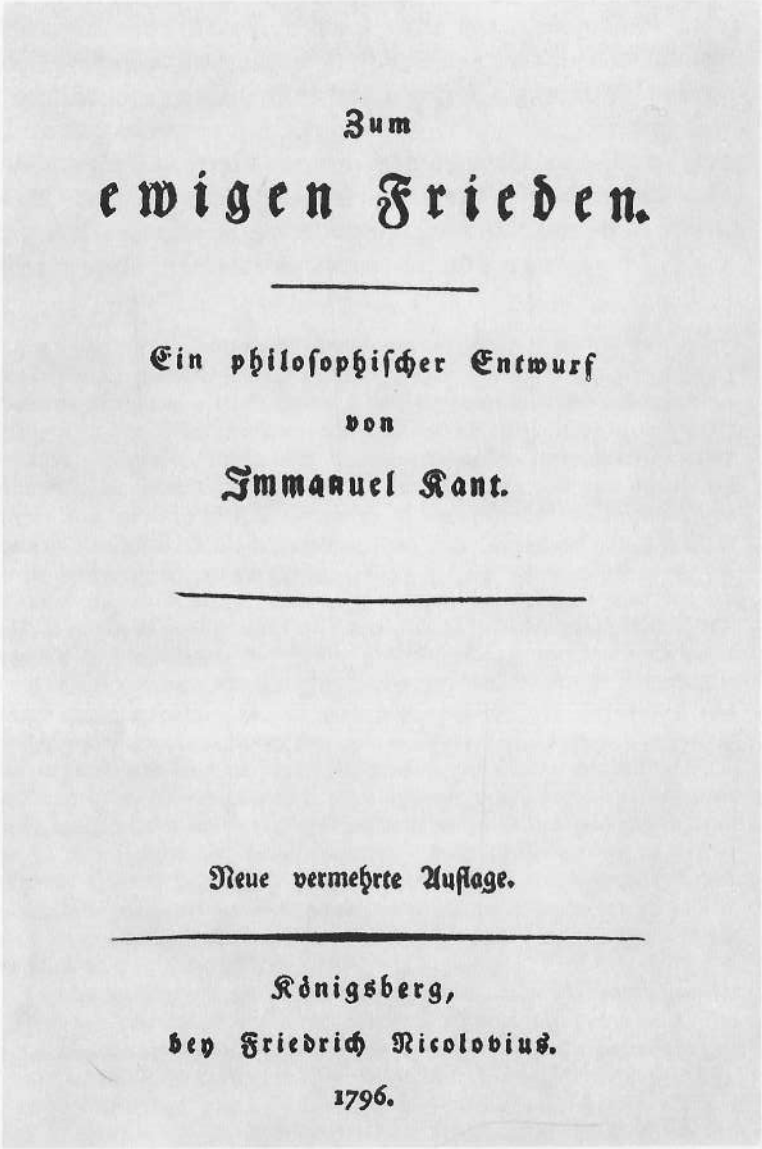
6. – « Nessuno Stato in guerra con un altro deve permettersi atti di ostilità, che renderebbero impossibile la reciproca fiducia nella pace futura: come, ad esempio, il ricorso ad assassini (*percussores*), ad avvelenatori (*venefici*), la rottura della capitolazione, l'istigazione al tradimento (*perduellio*) nello Stato al quale si fa guerra ecc. ».

Questi sono stratagemmi che disonorano. Infatti, una qualche fiducia nella disposizione d'animo del nemico deve anche nella guerra sussistere, poiché altrimenti nessuna pace potrebbe concludersi e l'ostilità si trasformerebbe in una guerra di sterminio (*bellum internecinum*). Infatti la guerra

è solo la triste necessità — propria di uno stato di natura, in cui non esiste un tribunale che possa giudicare secondo il diritto — di affermare con la forza il proprio diritto, non potendosi in tale stato considerare nemico ingiusto nessuna delle due parti (ciò presuppone già una sentenza giudiziaria), e solo l'esito del combattimento (come nel cosiddetto giudizio di Dio) decide da qual parte stia il diritto: ma tra due Stati non può pensarsi a una guerra punitiva (*bellum punitivum*), poiché tra essi non sussiste rapporto di superiore a inferiore. Da ciò segue che una guerra di sterminio, in cui ha luogo la distruzione delle due parti ad un tempo e con esse di ogni diritto, non farebbe posto alla pace perpetua, se non nel grande cimitero dell'umanità. Una simile guerra pertanto, e con essa l'uso dei mezzi che vi conducono, dev'essere assolutamente vietata. E che siffatti mezzi portino inevitabilmente a ciò risulta chiaro perfino dal fatto che, se quelle arti infernali, che sono in se stesse nefande, entrano nell'uso, non si conservano a lungo nei confini della guerra — come ad esempio l'impiego delle spie (*uti exploratoribus*), in cui si sfrutta solo la mancanza del senso dell'onore di *altre persone*, la quale non può essere sradicata — ma si estendono anche allo stato di pace, le cui finalità sarebbero interamente annullate.

Le leggi sopra esposte, dal punto di vista obiettivo, cioè nell'intenzione dei sovrani, sono mere *leggi proibitive* (*leges prohibitivae*). Alcune di esse sono di natura *stretta* (*leges strictae*), valgono cioè senza tener conto della diversità delle circostanze e impongono l'abolizione *immediata* (tali sono quelle dei nn. 1, 5, 6), mentre altre (come quelle dei nn. 2, 3, 4) non sono eccezioni alla norma di diritto, ma sono eccezioni relativamente alla loro applicazione, in quanto tengono conto delle circostanze, implicano la facoltà *soggettiva* di allargarle (*leges latae*) e permettono che se ne differisca l'esecuzione, senza però perdere di vista lo scopo e senza rinviare indefinitamente (o, come Augusto diceva, *ad calendas Graecas* [1]) questa dilazione (ad esempio il *rista-*

1. SVETONIO, *De vita Caesarum*, Augustus, 87.



Zum

ewigen Frieden.

Ein philoſophiſcher Entwurf

von

Immanuel Kant.

Neue vermehrte Auflage.

Königsberg,

bey Friedrich Nicolovius.

1796.

Frontespizio della seconda edizione accresciuta della *Pace perpetua*.

bilimento della libertà tolta a certi Stati secondo il n. 2) e quindi la non esecuzione. Il ritardo è consentito solo affinché l'applicazione non sia affrettata e quindi contraria allo scopo. Il divieto concerne qui solo il *modo di acquisto*, che non deve avere validità per l'avvenire, non riguarda lo *stato di possesso*, che, se anche manca del titolo giuridico richiesto, tuttavia secondo la pubblica opinione del tempo (acquisto putativo) fu ritenuto legittimo da tutti gli Stati *.

* Se oltre al comando (*leges praeceptivae*) e al divieto (*leges prohibitivae*) possano darsi anche leggi permissive (*leges permissivae*) della ragion pura, è stato finora e non senza motivo posto in dubbio. Infatti le leggi in generale contengono un principio di necessità pratica oggettiva, mentre il permesso implica semplicemente un principio di possibilità pratica di certe azioni, per cui una *legge permissiva* conterrebbe la necessità di un'azione a cui nessuno può essere obbligato: il che sarebbe una contraddizione, se l'oggetto della legge avesse in ambedue i rapporti un unico significato. Senonché qui, nella legge permissiva, il presupposto divieto si riferisce solo al modo di acquisto futuro di un diritto (ad esempio, per eredità), mentre la liberazione da questo divieto, cioè il permesso, riguarda lo stato di possesso attuale. Nel passaggio dallo stato di natura allo stato civile questo stato di possesso, sebbene non legittimo, può considerarsi ancora a lungo *possesso di buona fede* (*possessio putativa*) sul fondamento di una legge permissiva del diritto naturale, e ciò sebbene un possesso putativo, non appena venga riconosciuto come tale, sia proibito nello stato di natura, come è proibito un siffatto modo di acquisto nel successivo stato civile (dopo avvenuto il passaggio). Questa facoltà di possesso continuato non avrebbe luogo, se un tale presunto acquisto fosse avvenuto nello stato civile, poiché esso, come lesione del diritto, dovrebbe cessare non appena fosse rivelata la sua illegittimità.

Io ho voluto con ciò incidentalmente richiamare l'attenzione dei cultori del diritto naturale sul concetto di una *lex permissiva*, che si presenta spontaneo a una ragione sistematica, principalmente per il fatto che se ne fa uso frequente nelle leggi civili positive (statutarie), se pur con questa differenza: che la legge proibitiva sta per sé sola, mentre ciò che è permesso non è incluso in quella come sua condizione limitativa (come dovrebbe), ed è invece confinato tra le eccezioni. Così si dice: — Questo o quello è proibito, *eccezion fatta* per i nn. 1, 2, 3 e così via, all'infinito. — In tal modo ciò che è permesso è aggiunto alla legge non secondo un principio, ma andando a tastoni a seconda dei casi che si presentano. Se non fosse così,

le condizioni avrebbero dovuto essere incluse nella formula della legge *proibitiva*, la quale sarebbe divenuta con ciò anche legge permissiva. V'è quindi da rammaricarsi che sia stato così presto abbandonato l'interessante concorso a premi bandito dal dotto quanto acuto conte di Windischgrätz [1], che aveva precisamente insistito su quest'ultimo punto. Infatti la possibilità di una tale formula (analoga a quelle delle scienze matematiche) è la sola vera pietra di paragone per costruire una legislazione conseguente e durevole, senza di che il cosiddetto *ius certum* rimarrà sempre un pio desiderio. Altrimenti si avranno solo leggi generali (che valgono in generale), ma non avremo mai leggi universali (che valgono universalmente), come è richiesto dal concetto di legge.

1. Il conte Joseph Niklas Windisch-Grätz (1744-1802), scrittore politico e giurista, è lodato da Kant per il suo alto modo di pensare in una lettera a Jacobi del 30 agosto 1789. A lui, in contraccambio di uno scritto ricevuto, Kant inviò nel 1790 un esemplare della sua *Critica del giudizio*. L'opera del Windisch-Grätz di cui parla Kant fu pubblicata in francese col titolo: *Discours sur deux questions: 1. Un monarque peut-il changer la constitution? 2. Est-il dans son interêt de le faire?*, Paris, 1789.

SEZIONE SECONDA

CONTENENTE GLI ARTICOLI DEFINITIVI PER LA PACE PERPETUA TRA GLI STATI

Lo stato di pace tra uomini assieme conviventi non è affatto uno stato di natura (*status naturalis*). Questo è piuttosto uno stato di guerra, nel senso che, se anche non vi sono sempre ostilità dichiarate, è però continua la minaccia che esse abbiano a prodursi. Dunque lo stato di pace dev'essere *istituito*, poiché la mancanza di ostilità non significa ancora sicurezza, e se questa non è garantita da un vicino ad un altro (il che può solo aver luogo in uno stato *legale*), questo può trattare come nemico quello a cui tale garanzia abbia richiesto invano *.

* Comunemente si ammette che io non posso agire ostilmente contro alcuno, a meno che questi non mi abbia effettivamente leso, e ciò è perfettamente giusto se entrambi viviamo in uno stato *legale* e *civile*. Infatti, per il solo fatto che uno dei due è entrato in questo stato, egli fornisce all'altro la richiesta sicurezza (mediante il sovrano che ha potere su entrambi). Ma l'uomo (o il popolo), che vive nel puro stato di natura, mi toglie questa sicurezza e mi lede per il solo fatto di vivere in questo stato in mia vicinanza, anche se non mi lede effettivamente (*facto*), ma solo per la mancanza di leggi di questo suo stato (*statu iniusto*), per cui io mi sento continuamente da lui minacciato e posso constringerlo o ad entrare con me in uno stato di convivenza legale o ad allontanarsi da me. Il postulato pertanto che sta a fondamento di tutti gli articoli che seguono è questo: tutti gli uomini che possono reciprocamente agire gli uni sugli altri devono entrare a far parte di una qualche costituzione civile.

Senonché ogni costituzione civile per ciò che riguarda le persone che vi appartengono è: 1) conforme al *diritto pubblico* degli uomini che formano un popolo (*ius civitatis*); 2) conforme al diritto *internazionale* degli Stati che stanno in rapporto tra loro (*ius gentium*); 3) conforme al diritto cosmopolitico, in quanto uomini e Stati che stanno tra loro in rapporto esterno e si influenzano reciprocamente devono considerarsi cittadini di uno Stato universale (*ius cosmopoliticum*). Questa suddivisione non è arbitraria, ma è in rapporto necessario con l'idea della pace perpetua. Infatti, se uno di questi uomini o Stati si mantenesse nello stato di natura ed esercitasse

Primo articolo definitivo per la pace perpetua: « La costituzione civile di ogni Stato dev'essere repubblicana ».

La costituzione fondata: 1) sul principio della *libertà* dei membri di una società (come uomini); 2) sul principio della *dipendenza* di tutti da un'unica comune legislazione (come sudditi); 3) sulla legge dell'*uguaglianza* di tutti (come cittadini) — e, cioè l'unica costituzione che derivi dall'idea del contratto originario, sul quale la legislazione di ogni popolo deve fondarsi — è la costituzione *repubblicana* *. Questa co-

un'influenza fisica su altri uomini o altri Stati, ne deriverebbe quello stato di guerra, da cui appunto ci si vuole qui liberare.

* La *libertà giuridica* (e come tale esterna) non può essere definita (come si fa ordinariamente) come la facoltà di fare tutto ciò che si vuole pur di non recare ingiustizia ad alcuno. Infatti, che cosa significa *facoltà*? La possibilità di un'azione in quanto non si reca con essa ingiustizia ad alcuno. La definizione si ridurrebbe allora a questo: la libertà è la possibilità delle azioni colle quali non si fa torto ad alcuno. Non si fa torto ad alcuno (pur potendo fare ciò che si vuole) quando ci limitiamo a non far torto ad alcuno. E questa è vuota tautologia. Meglio è definire la mia *libertà* esterna (cioè giuridica) come la facoltà di non obbedire ad altre leggi esterne, se non a quelle cui io ho potuto dare il mio assenso. Similmente l'*uguaglianza* esterna (o giuridica) in uno Stato consiste in quel rapporto dei cittadini secondo il quale nessuno può obbligare legittimamente l'altro a qualche cosa, senza che nel tempo stesso egli si sottoponga alla legge secondo la quale egli *può* a sua volta essere obbligato dall'altro nello stesso modo. (Del principio della *dipendenza giuridica* non occorre dare definizione di sorta, essendo esso implicito nel concetto di una costituzione politica in generale). La validità di questi diritti innati, appartenenti necessariamente all'umanità e inalienabili, si riafferma e si eleva attraverso la concezione di rapporti giuridici dell'uomo anche con esseri superiori (se egli ne concepisce di tali), in quanto egli rappresenta se stesso, da questo punto di vista, anche come cittadino di un mondo soprasensibile. Infatti, per ciò che si attiene alla mia *libertà*, neppure le leggi divine che solo posso conoscere mediante la ragione io son tenuto a rispettare, se non in quanto ho potuto dare ad esse il mio assenso (poiché mediante la legge, che la mia propria ragione impone alla mia libertà, io mi faccio prima di tutto un concetto della volontà divina). Per quel che riguarda il principio di *uguaglianza* in rapporto con l'essere del mondo più elevato che io posso concepire all'infuori

stituzione è quindi in se stessa, per ciò che riguarda il diritto, quella che sta originariamente a fondamento di tutte le specie di costituzione civile, e v'è solo da chiedersi se essa sia anche la sola che può condurre alla pace perpetua.

Ora, la costituzione repubblicana, oltre alla purezza della sua origine, all'essere cioè scaturita dalla pura fonte dell'idea del diritto, presenta anche la prospettiva del fine desiderato, cioè della pace perpetua, e per il seguente motivo: se (come in questa costituzione non può non accadere) è richiesto l'assenso dei cittadini per decidere se la guerra debba o non debba essere fatta, nulla di più naturale pensare che, dovendo far ricadere sopra di sé tutte le calamità della guerra (cioè combattere personalmente, pagarne del proprio

di Dio (un grande eone [1]), non vi è alcun motivo perché, facendo io il mio dovere al mio posto come quell'eone al suo, a me debba spettare solo il dovere di obbedire e solo a quello il diritto di comandare. Che questo principio *dell'uguaglianza* non sia (come quello della libertà) applicabile ai nostri rapporti con Dio, dipende dal fatto che Dio è il solo essere cui non si applichi l'idea del dovere.

Per ciò che riguarda il diritto all'uguaglianza, come sudditi, di tutti i cittadini dello Stato, la questione dell'ammissibilità o meno di una *nobiltà ereditaria* si riduce solo a vedere se il grado attribuito dallo Stato a un suddito rispetto all'altro debba prevalere sul *merito*, o questo su quello. Ora è evidente che, qualora il grado sia legato alla nascita, è incerto se anche il merito (la capacità a un dato ufficio e la fedeltà ad esso) ne seguirà: sarebbe come se si volesse attribuire il grado (ad esempio, quello del comando) al favorito dalla sorte, senza alcun suo merito: il che la volontà generale del popolo non sancirà mai in un patto originario (che è il principio di tutti i diritti). Infatti un nobiluomo non è per ciò solo un uomo *nobile*. Per quel che riguarda la *nobiltà di ufficio* (come ad esempio si potrebbe denominare il grado di un'alta magistratura, il quale si deve acquistare per merito), essa non va allora congiunta alla persona come sua proprietà, ma alla carica, e l'uguaglianza non ne viene violata, poiché, quando quella persona si dimette dall'ufficio, abbandona ad un tempo il grado e rientra nel popolo.

1. Secondo gli Gnostici gli eoni erano esseri intermedi fra il Dio cristiano e quello degli Ebrei, tra Dio Padre e il Figlio Cristo, tra Cristo e gli uomini. Il numero degli eoni era infinito; essi personificavano le virtù morali.

le spese, riparare a forza di stenti le rovine che la guerra lascia dietro di sé e da ultimo, per colmo dei mali, assumersi ancora un carico di debiti, che per sempre nuove guerre renderà dura la pace stessa e non potrà mai estinguersi), essi rifletteranno a lungo prima di iniziare un così cattivo gioco. In una costituzione invece, in cui il suddito non è cittadino e che pertanto non è repubblicana, la guerra diventa la cosa più facile del mondo, perché il sovrano non è membro dello Stato, ma ne è il proprietario, e nulla ha da rimettere a causa della guerra dei suoi banchetti, delle sue cacce, delle sue case di diporto, delle sue feste di Corte ecc., e può quindi dichiarare la guerra come una specie di partita di piacere, per cause insignificanti, lasciando, per salvare le apparenze, al corpo diplomatico, pronto a ciò in ogni tempo, il compito di giustificarla.

Affinché la costituzione repubblicana non sia, come comunemente avviene, scambiata con la costituzione democratica, si deve osservare quanto segue. Le forme di uno Stato (*civitas*) possono essere ripartite o secondo la differenza delle persone che rivestono il potere sovrano, o secondo il modo di *governare* il popolo da parte del sovrano, qualunque esso sia. La prima si chiama propriamente la forma del dominio (*forma imperii*) e solo tre sono le forme possibili, secondo che *uno*, o *pochi* tra loro uniti, o *tutti* insieme quelli che costituiscono la società civile sono investiti dal potere sovrano (*autocrazia*, *aristocrazia* e *democrazia*; potere del principe, della nobiltà, del popolo). La seconda è la forma del governo (*forma regiminis*) e riguarda il modo, fondato sulla costituzione (che è l'atto della volontà generale che fa di una moltitudine un popolo), secondo cui lo Stato fa uso della pienezza del suo potere: secondo questo aspetto la forma di governo è o *repubblicana* o *dispotica*. Il regime repubblicano applica il principio politico della separazione del potere esecutivo (governo) dal potere legislativo; il dispotismo è l'arbitraria esecuzione delle leggi che lo Stato si è dato: in esso la volontà pubblica é maneggiata dal sovrano come sua propria volontà privata. Delle tre forme di governo la forma

democratica nel senso proprio della parola è necessariamente un *dispotismo*, perché essa stabilisce un potere esecutivo in cui tutti deliberano sopra uno ed eventualmente anche contro uno (che non è d'accordo con loro), e quindi tutti deliberano anche se non sono tutti, il che è una contraddizione della volontà generale con se stessa e con la libertà.

In altre parole, ogni forma di governo che non sia *rappresentativa* è propriamente *informe*, poiché il legislatore può essere in una sola e medesima persona esecutore del proprio volere (il che è così poco ammissibile, come se in un sillogismo l'universale della premessa maggiore sottomettesse al tempo stesso sotto di sé nella premessa minore il termine particolare). E sebbene le altre due forme di costituzione politica siano sempre difettose, in quanto diano luogo a una tal forma di governo, in esse tuttavia è almeno possibile assumere una forma di governo conforme allo *spirito* di un sistema rappresentativo, e Federico II poté quanto meno dire che egli era semplicemente il primo servitore dello Stato *, mentre la costituzione democratica rende questo modo di governo impossibile, poiché in essa ognuno vuol essere sovrano.

Si può quindi affermare che, quanto più piccolo è il numero delle persone che rivestono il potere politico (cioè il numero dei sovrani) e quanto maggiore è invece la loro rappresentatività, tanto più la costituzione politica si accorda col sistema di governo repubblicano e può sperare di elevar da ultimo fino ad esso attraverso graduali riforme. Per questo motivo nell'aristocrazia ciò è già più difficile che nella mo-

* Si sono spesso biasimate come adulazioni grossolane, tali da dare alla testa, le alte denominazioni attribuite a un sovrano (unto del Signore, vicario del volere divino sulla terra, rappresentante di Dio ecc.), ma, a me sembra, a torto. Lungi dall'insuperbire un sovrano, esse dovrebbero piuttosto ispirargli un senso di umiltà, se ha senno (il che però deve presupporsi) e se riflette che si è assunto un ufficio troppo superiore alle forze umane, cioè il compito più sacro che Dio affidi sulla terra: amministrare il *diritto degli uomini*; egli deve sempre temere di recare in qualche parte offesa all'uomo, che è la pupilla di Dio.

narchia; ma nella democrazia non è possibile, se non mediante violenta rivoluzione, pervenire a quest'unica costituzione perfettamente giuridica. Ma al popolo importa senza confronto di più il sistema di governo * che non la forma dello Stato (sebbene anche da questa dipenda la maggiore o minore adeguatezza di quello allo scopo). E se vuol essere conforme al concetto del diritto, il sistema di governo dev'essere rappresentativo, poiché in esso soltanto è possibile un regime repubblicano, mentre senza di esso, qualunque possa essere la costituzione, il regime è dispotico e violento. Nessuna delle antiche repubbliche ha conosciuto questo sistema e perciò esse dovevano necessariamente finire nel dispo-

* Mallet du Pan, nel suo linguaggio ispirato, ma vuoto e privo di contenuto, si vanta di essere finalmente pervenuto, dopo molti anni di esperienza, a convincersi della verità del detto di Pope: « Lascia ai pazzi discutere sul miglior governo: il miglior governo è quello meglio governato »[1]. Se ciò vuol dire che il governo meglio governato è governato meglio, allora egli, secondo l'espressione di Swift, ha schiacciato una noce che lo ha compensato con un verme; ma se il detto di Pope significa che un tal governo sia anche la miglior forma di governo, e cioè la miglior costituzione politica, allora è sostanzialmente falso, perché l'esempio di buoni governi non prova nulla in favore della forma di governo. Chi ha mai governato meglio di un Tito o di un Marc'Aurelio? Con tutto ciò l'uno ebbe a successore un Domiziano e l'altro un Commodo. In una buona costituzione politica questo non sarebbe potuto avvenire, perché la loro inettitudine a quell'ufficio si sarebbe presto rivelata e la forza del sovrano sarebbe stata sufficiente ad escluderli da esso.

1. Del ginevrino Jacques Mallet du Pan (1749-1800), aspro avversario della Rivoluzione, Kant ricorda qui le *Considérations sur la nature de la Révolution de France et sur les causes qui en prolongent la durée* (Londres, 1793), tradotte in tedesco da Friedrich Gentz col titolo *Ueber die französische Revolution und deren Dauer* (Berlin, 1794). Nelle ultime linee di questo opuscolo si leggono le seguenti parole: « *On se persuade, je pense, que la Révolution ne m'a pas désabusé et, comme elle nous révèle que les peuples corrompus sont mille fois pires que le tyrans, je graverai sur l'affreux monument de ses fureurs une instruction qui depuis quinze ans dirigéa ma pensée et q'un poète anglais nous rétrace en deux vers:*

For forms of governement let fools content:
whatever is best administred is best ».

Il detto di Pope si trova in *Essay of Man*, vol. III, p. 303.

tismo, che sotto il comando di uno solo è ancora il più sopportabile.

Secondo articolo definitivo per la pace perpetua: « Il diritto internazionale deve fondarsi sopra una federazione di liberi Stati ».

I popoli, in quanto Stati, potrebbero esser considerati come singoli individui che, vivendo nello stato di natura (cioè nell'indipendenza da leggi esterne), si recano ingiustizia già solo per il fatto della loro vicinanza; perciò ognuno di essi per la propria sicurezza può e deve esigere dall'altro di entrare con lui in una costituzione analoga alla civile, nella quale si può garantire ad ognuno il suo diritto. Questa sarebbe una *federazione di popoli*, ma non dovrebbe però essere uno *Stato di popoli*. In quest'ultima idea vi sarebbe una contraddizione, poiché ogni Stato implica il rapporto di un *superiore* (legislatore) con un *inferiore* (colui che obbedisce, cioè il popolo), mentre molti popoli in uno Stato costituirebbero un sol popolo, ciò che è contrario al presupposto (poiché qui noi dobbiamo considerare il diritto dei *popoli* tra loro in quanto essi costituiscono altrettanti Stati diversi e non devono confondersi in uno solo e unico Stato).

Come l'attaccamento dei selvaggi alla loro libertà senza legge, che li spinge a preferire di azzuffarsi di continuo tra loro piuttosto che sottoporsi a una coazione legale da loro stessi stabilita, a preferire una folle libertà a una libertà ragionevole, noi lo riguardiamo con profondo disprezzo e lo consideriamo barbarie, rozzezza, degradazione brutale dell'umanità, così si dovrebbe pensare che popoli civili (di cui ognuno forma uno Stato per sé) dovrebbero affrettarsi ad uscire al più presto possibile da uno stato così degradante. Al contrario ogni Stato ripone piuttosto la sua maestà (poiché maestà del popolo è un'espressione insulsa) nel non sottoporsi a coazione legale esterna di sorta, e lo splendore del sovrano si fa consistere nell'avere al suo comando, senza che egli stesso si esponga al pericolo, molte migliaia di uomini pronti a sacrificarsi per una causa di cui ad essi non importa

nulla *. La differenza tra i selvaggi dell'Europa e quelli dell'America consiste soprattutto in questo: che in America alcune tribù di selvaggi sono state interamente divorate dai loro nemici, mentre gli Europei, meglio che divorarli, sanno sfruttare i loro nemici vinti e preferiscono accrescere con essi il numero dei loro sudditi e quindi la quantità di strumenti per guerre ancora più vaste.

Se si pensa alla malvagità della natura umana, che si rivela apertamente nei liberi rapporti dei popoli (mentre nello Stato civile, per effetto della coazione statale, essa risulta in gran parte velata), è da stupire che la parola *diritto* non abbia potuto essere interamente bandita come pedantesca dalla politica di guerra e che nessuno Stato abbia ancora osato dichiararsi pubblicamente in favore di quest'ultima. Infatti sono ancora sempre candidamente citati, a giustificazione di una guerra di aggressione, Ugo Grozio, Pufendorf, Vattel [1] e altri (i quali non sono che assai deboli incoraggiatori), sebbene il loro codice, redatto con spirito filosofico e diplomatico, non abbia o anche solo possa avere la menoma *forza legale* (poiché gli Stati come tali non sono sottoposti a una coazione esterna comune) e non si dia l'esempio di uno Stato che sia mai stato indotto a desistere dal suo proposito da argomenti avvalorati da testimonianze di uomini tanto celebri. Questo omaggio, che ogni Stato rende (almeno a parole) all'idea del diritto, dimostra che si riscontra nell'uomo una disposizione morale

* Un principe bulgaro, all'imperatore greco che voleva risolvere il conflitto con lui mediante un duello, diede questa risposta: — Un fabbro che ha tenaglie non trarrà dalla brace il ferro rovente con le proprie mani [2].

1. Emmeric de Vattel (1714-1767), nato in Svizzera presso Neuchâtel, studiò la filosofia leibniziano-wolffiana, entrò al servizio della Corte di Sassonia e fu a lungo ambasciatore sassone a Berna; compose vari scritti filosofici, politici e giuridici, dei quali il più noto è dedicato al *Droit des gens* (Neuchâtel, 1758); una traduzione tedesca fu pubblicata a Norimberga due anni dopo.

2. Questa nota venne qui collocata da Kant nella seconda e definitiva edizione; prima si leggeva in calce al terzo articolo preliminare, alla p. 285.

più forte, anche se presentemente assopita, destinata a prendere un giorno il sopravvento sopra il principio del male che è in lui (cosa che egli non può negare) e a fargli sperare che ciò avvenga anche negli altri, poiché altrimenti la parola *diritto* non verrebbe mai sulla bocca degli Stati che vogliono aggredirsi, se non per prendersi gioco di essa, come quel principe gallo che affermava: « È privilegio che la natura ha concesso al più forte sul più debole, che questo debba a quello obbedire [1] ».

Il modo con cui gli Stati tutelano il loro diritto non può essere mai, come davanti a un tribunale esterno, il processo, ma solo la guerra; questa peraltro, anche se fortunata, cioè vittoriosa, non decide la questione di diritto e il *trattato di pace* può ben porre fine alla guerra attuale, ma non allo stato di guerra (cioè alla possibilità di trovar pretesti per una nuova guerra). E del resto questo stato permanente di guerra non può neppure definirsi ingiusto, poiché in esso ognuno è giudice in causa propria. D'altro canto, secondo il diritto internazionale, non può dagli Stati farsi valere il dovere, che secondo il diritto naturale vale per gli individui nello stato di natura privo di leggi, di « uscire da questo stato », perché essi, in quanto Stati, hanno già una costituzione politica all'interno, e sono quindi sottratti alla coazione degli altri Stati, che vorrebbero, secondo il concetto che questi si fanno del diritto, sottometterli a una costituzione legale più estesa. Però la ragione, dal suo trono di suprema potenza morale legislatrice, condanna in modo assoluto la guerra come procedimento giuridico, mentre eleva a dovere immediato lo stato di pace, che tuttavia non può essere creato o assicurato senza una convenzione dei popoli. Di qui la necessità di una lega di natura speciale, che si può chiamare *lega della pace* (*foedus pacificum*), da distinguersi dal *patto di pace* (*pactum pacis*) in ciò: che quest'ultimo si propone di porre termine semplicemente a *una guerra*, quello invece *a tutte* le guerre e per sempre. Questa

1. Secondo il Vorländer, Kant avrebbe pensato al *Vae victis!* di Brenno. Cfr. più avanti le pp. 408-409.

lega non ha per scopo di far acquistare una qualche potenza ad uno Stato, ma ha solo di mira la conservazione e la sicurezza della *libertà* di uno Stato per sé e ad un tempo per gli altri Stati confederati, senza che questi debbano con ciò sottomettersi (come gl'individui nello stato di natura) a leggi pubbliche e a una coazione reciproca. Si può pensare l'attuabilità (realtà oggettiva) di questa idea *federalistica*, che si deve gradatamente estendere a tutti gli Stati e deve portare alla pace perpetua: poiché, se la fortuna portasse un popolo potente e illuminato a costituirsi in repubblica (la quale per sua natura deve tendere a una pace perpetua), si avrebbe in ciò un nucleo dell'unione federativa per gli altri Stati, che sarebbero indotti a entrare in essa e a garantire così lo stato di pace fra gli Stati in conformità all'idea del diritto internazionale, estendendolo sempre più mediante altre unioni della stessa specie.

Ben si comprende che un popolo dica: — Non vi dev'essere più tra noi guerra di sorta, perché noi vogliamo costituirci in uno Stato, cioè dare a noi stessi un potere supremo legislativo, esecutivo e giudiziario, che risolva pacificamente le nostre contestazioni. — Ma se questo Stato dice: — Non vi dev'essere guerra alcuna tra me e gli altri Stati, sebbene io non riconosca alcun potere legislativo supremo, che garantisca a me il mio diritto e per cui io garantisca agli altri Stati il loro —, allora non si può comprendere su che cosa altro io voglia fondare la garanzia del mio diritto, se non sul surrogato dell'unione in società civile, cioè sulla libera federazione, che la ragione deve associare necessariamente al concetto del diritto internazionale, se si vuol dare a questo un qualche significato.

Se per diritto internazionale si intende *il diritto alla guerra* (poiché dovrebbe essere il diritto di determinare ciò che è giusto non secondo leggi esterne universalmente valide, che limitano la libertà di ciascuno, ma secondo massime unilaterali, per mezzo della forza), esso non significa propriamente nulla. Si dovrebbe infatti intendere nel senso che uomini che pensano in tal modo hanno la sorte che si meritano, se si distruggono a vicenda e cercano così la pace eterna

nella vasta fossa che copre coi loro autori tutti gli orrori della violenza. Per gli Stati che stanno tra loro in rapporto reciproco non vi è altra maniera razionale per uscire dallo stato naturale senza leggi, che è stato di guerra, se non rinunciare, come i singoli individui, alla loro selvaggia libertà (senza leggi), sottomettersi a leggi pubbliche coattive e formare uno *Stato di popoli* (*civitas gentium*), che si estenda sempre più, fino ad abbracciare da ultimo tutti i popoli della terra. Ma poiché essi, secondo la loro idea del diritto internazionale, non vogliono affatto questo e rigettano *in ipotesi* ciò che *in tesi* è giusto, così, in luogo dell'idea positiva di una *repubblica universale*, perché non tutto debba andar perduto, fanno ricorso al surrogato *negativo* di una *lega* permanente e sempre più estesa, che ponga al riparo dalla guerra e arresti il torrente delle tendenze ostili contrarie al diritto, ma col continuo pericolo della sua rottura * (*Furor impius intus... fremit horridus ore cruento*. VIRGILIO [1]).

Terzo articolo definitivo per la pace perpetua: « Il diritto cosmopolitico dev'essere limitato alle condizioni di una universale ospitalità ».

Qui, come negli articoli precedenti, non si tratta di filantropia, ma di *diritto*, e quindi *ospitalità* significa il diritto di uno straniero che arriva sul territorio di un altro Stato di non essere da questo trattato ostilmente. Può essere allon-

* A guerra finita, in occasione del trattato di pace, non sarebbe inopportuno per un popolo che fosse prescritto, oltre a una festa di ringraziamento, un giorno di espiazione per invocare dal Cielo, in nome dello Stato, perdono per il grande oltraggio di cui il genere umano si rende ancor sempre colpevole di non voler sottomettersi a una costituzione legale nei rapporti con gli altri popoli, tanto da preferire, nell'orgoglio della sua indipendenza, di ricorrere al mezzo barbaro della guerra (col quale però non si consegue ciò che si cerca, cioè il diritto di ogni Stato). Le feste di ringraziamento, che si celebrano durante la guerra per una *vittoria* riportata, gl'inni che (da buoni

1. VIRGILIO, *Aeneis*, I, 294 e 296: « ...dentro l'empio Furore... freme orrendamente con la bocca sanguinosa... »

tanato, se ciò può farsi senza suo danno, ma, fino a che dal canto suo si comporta pacificamente, non si deve agire ostilmente contro di lui. Non si tratta di un *diritto di ospitalità*, cui si può fare appello (a ciò si richiederebbe un benevolo accordo particolare, col quale si accoglie per un certo tempo un estraneo in casa come coabitante), ma di un *diritto di visita*, spettante a tutti gli uomini, cioè di entrare a far parte della società in virtù del diritto comune al possesso della superficie della terra, sulla quale, essendo sferica, gli uomini non possono disperdersi isolandosi all'infinito, ma devono da ultimo rassegnarsi a incontrarsi e a coesistere. Nessuno in origine ha maggior diritto di un altro ad una porzione determinata della terra. Tratti inabitabili di questa superficie, il mare e i deserti, separano le comunità umane, ma la *nave* e il *cammello* (la nave del deserto) rendono possibile il reciproco avvicinamento su questi territori di nessuno e il diritto sulla *superficie*, spettante in comune all'uman genere, offre la possibilità di scambi commerciali. L'inospitalità degli abitanti delle coste (ad esempio dei Barbareschi), che si impadroniscono delle navi dei mari vicini o riducono naufraghi in schiavitù, l'inospitalità degli abitanti del deserto (ad esempio dei Beduini arabi), che si credono in diritto di depredare quelli che si avvicinano alle tribù nomadi, è contraria al diritto naturale. Senonché questo diritto di ospitalità, cioè questa facoltà degli stranieri sul territorio altrui, non si estende oltre le condizioni richieste per render possibile un tentativo di traffico cogli antichi abitanti. In questo modo parti del mondo lontane entrano in pacifici rapporti tra loro, e questi rapporti diventano col tempo formalmente giuridici e avvicinano sempre più il genere umano a una costituzione cosmopolitica.

Israeliti) si levano al *Signore degli eserciti* non contrastano meno coll'idea morale di Dio, padre degli uomini, poiché essi, oltre l'indifferenza dei popoli rispetto al modo di far valere il loro reciproco diritto (il che è già cosa abbastanza triste), rivelano anche la soddisfazione di aver distrutto la vita e la felicità di tanti uomini.

Se si paragona con questo la condotta *inospitale* degli Stati civili, soprattutto degli Stati commerciali del nostro continente, si rimane inorriditi a vedere l'ingiustizia che essi commettono nel visitare terre e popoli stranieri (il che per essi significa *conquistarli*). L'America, i paesi abitati dai negri, le Isole delle spezie [1], il Capo di Buona Speranza ecc., all'atto della loro scoperta erano per essi terre di nessuno, non facendo essi calcolo alcuno degli indigeni. Nell'India orientale (Indostan), col pretesto di stabilire stazioni commerciali, introdussero truppe straniere e ne venne l'oppressione degli indigeni, l'incitamento dei diversi Stati del paese a guerre sempre più estese, carestia, insurrezioni, tradimenti e tutta la lunga serie di mali che possono affliggere l'umanità.

La Cina * e il Giappone (*Nippon*) avendo fatto esperienza

* Per scrivere di questo grande impero col nome con cui designa se stesso (cioè *China*, non Sina o un suono analogo), si può consultare GEORGIUS, *Alphabetum Tibetanum*, pp. 651-654, particolarmente la nota *b* [2]. Secondo l'osservazione fatta dal professor Fischer di Pietroburgo [3], manca propriamente un nome determinato con cui questo impero designi se stesso. Il nome più usato è ancora quello di *Kin* che significa *Oro* (i Tibetani lo chiamano *Ser*) per cui l'imperatore è chiamato re dell'*Oro* (cioè del paese più splendido del mondo). Può darsi che questa parola nell'impero si pronunci *Cin*, ma dai missionari italiani (per la gutturale) sia pronunciata *Kin*. Donde si vede che il paese chiamato dai Romani dei *Seri* era la Cina: ma la seta era mandata in Europa attraverso il *Grande Tibet* (presumibilmente per il *piccolo Tibet* e la Bucharia, attraverso la Persia), e ciò permette di fare, per i rapporti col Tibet e, attraverso di esso, col Giappone, alcune considerazioni circa l'antichità di questo straordi-

1. Sono le isole della Sonda.

2. Il monaco agostiniano Antonio Agostino Giorgi (1711-1797), di San Mauro di Romagna, orientalista insigne, aveva pubblicato a Roma nel 1762 un *Alphabetum Tibetanum missionum apostolicarum commodo editum*, premettendovi una dissertazione « sui diversi nomi del paese, l'origine della popolazione, i costumi, la superstizione e il manicheismo ». L'opera è citata da Kant anche nel saggio su *La religione nei limiti della semplice ragione* (parte III, sez. I, 5).

3. Johann Eberhard Fischer di Esslingen (1697-1771) prese parte a una spedizione nel Camciatca e morì come professore di storia a Pietroburgo. L'osservazione rilevata da Kant si trova nelle sue *Quaestiones Petropolitanae*, Göttingen und Gotha, 1770.

di tali ospiti, hanno saggiamente provveduto, la prima a permettere solo l'accesso, ma non l'ingresso agli stranieri, il secondo a permettere anche l'accesso a un solo popolo

nario paese in confronto all'antichità dell'Indostan, mentre il nome di Sina o Cina, che i vicini dovevano dare a questo paese, non porta a nessuna considerazione. Forse si possono spiegare gli antichissimi rapporti (del resto non mai ben conosciuti) dell'Europa col Tibet da ciò che Esichio [1] ci ha conservato, cioè dal grido di Κονξ Ὀμπαξ (*conx ompax*) dello ierofante dei misteri eleusini (cfr. il *Viaggio del giovane Anacarsi*, parte V, pp. 447 segg. [2]). Secondo l'*Alphabetum Tibetanum* del Giorgi la parola *Concioa*, che ha analogia con *Conx*, significa Dio, e *Pah-cio* (ivi, p. 520), che dai Greci poteva essere facilmente pronunciato come *pax*, significa il *promulgator legis*, la divinità diffusa per tutta la natura, denominata anche *Cencresi* (p. 177). Ma *Om*, che La Croze traduce *benedictus* [3], applicata alla divinità, non può che significare *il beato* (p. 507). Ora il padre Francesco Horatius, che domandava sovente ai *Lama* del Tibet cosa essi intendevano per Dio (*Concioa*), sempre ne riceveva in risposta: « *Esso è l'assemblea di tutti i santi* » (cioè dei beati ritornati da ultimo in seno alla divinità mediante la rigenerazione lamaica, dopo molti passaggi attraverso ogni genere di corpi e cambiati in *Burchana*, cioè in esseri degni di adorazione (p. 223); per cui quella parola misteriosa: *Conx ompax* deve significare l'Essere supremo, santo (*conx*), beato (*om*), saggio (*pax*), diffuso ovunque nel mondo (la natura personificata): e usato nei *misteri* greci doveva significare per gli iniziati il *monoteismo* in contrapposto al *politeismo* del popolo, sebbene il padre Horatius sospetti sotto di esso l'ateismo. Ma come quella parola misteriosa sia passata ai Greci attraverso il Tibet si può spiegare nel modo sopra indicato, e reciprocamente si possono con ciò spiegare i primi rapporti dell'Europa con la Cina attraverso il Tibet (forse più antichi di quelli che ebbe con l'Indostan [4]).

1. Esichio, grammatico greco vissuto in Alessandria verso il 500 d. C., compose un ricco lessico di parole e frasi peregrine.

2. L'archeologo abate Jean Jacques Barthélemy (1716-1795) descrisse in forma romanzata la vita degli antichi Greci nel *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce vers le milieu du quatrième siècle avant l'ère vulgaire* (Paris, 1788). Kant lo cita nella traduzione tedesca del Biester (Berlin, 1792 segg.) che egli si era procurata nel 1793 tramite l'amico Lagarde.

3. Mathurin Veyssière de La Croze (1661-1739), di Nantes, erudito benedettino, si convertì al protestantesimo nel 1696; morì a Berlino, dove ricopriva l'ufficio di regio bibliotecario.

4. Sopra il misterioso *Conxompax* l'Hamann, nel 1779, aveva scritto una dissertazione anche più oscura (cfr. J. G. Hamann, *Schriften und Briefe*, ed. di M. Petri, Hannover, 1872-1874, vol. III, pp. 347-383).

europeo, agli Olandesi, che però sono, quasi come prigionieri, esclusi da qualsiasi contatto con gli indigeni. Il peggio (o il meglio, se si considera la cosa dal punto di vista di un giudice morale) si è che tali Stati non traggono vantaggio alcuno da queste violenze, che tutte le società commerciali che le commettono sono sul punto di andare prossimamente in rovina, che le Isole della canna da zucchero [1], sedi della più crudele schiavitù che sia stata mai immaginata, non dànno un reddito reale, ma lo dànno solo indirettamente, e per di più per uno scopo non molto lodevole, poiché servono a fornire marinai per le flotte militari e a intraprendere guerre in Europa; e questo fanno gli Stati che ostentano una grande religiosità: e mentre commettono ingiustizie con la stessa facilità con cui berrebbero un bicchier d'acqua, vogliono passare per esempi rari in fatto di osservanza del diritto.

E siccome in fatto di associazione di popoli della terra (più o meno stretta o larga che sia) si è progressivamente pervenuti a tal segno, che la violazione del diritto avvenuta in un *punto* della terra è avvertita in *tutti* i punti, così l'idea di un diritto cosmopolitico non è una rappresentazione fantastica di menti esaltate, ma il necessario coronamento del codice non scritto, così del diritto pubblico interno come del diritto internazionale, per la fondazione di un diritto pubblico in generale e quindi per l'attuazione della pace perpetua, alla quale solo a questa condizione possiamo sperare di approssimarci continuamente.

1. Le Antille.

PRIMO SUPPLEMENTO

Garanzia della pace perpetua.

Ciò che dà questa *garanzia* non è altro che la grande artefice *Natura* (*natura daedala rerum*), dal cui corso meccanico scaturisce evidente lo scopo di trarre dalle discordie degli uomini, anche contro la loro volontà, la concordia. Essa è denominata *destino* in quanto si afferma come necessità di una causa efficiente, che opera secondo leggi sue proprie a noi ignote; ma, considerata nella sua finalità nel corso del mondo, la chiamiamo *Provvidenza* *, in quanto si rivela

* Nel meccanismo della natura, al quale l'uomo (come essere sensibile) appartiene, si rivela una forma che sta a fondamento della sua esistenza, forma che non possiamo concepire se non supponendo il fine posto da un autore del mondo che la determini in precedenza. Una siffatta predeterminazione noi chiamiamo Provvidenza divina in generale, e in particolare la chiamiamo Provvidenza *creatrice*, in quanto la collochiamo al principio del mondo (*providentia conditrix: semel iussit, semper parent.* Agostino); ma nel *corso* della natura, in quanto conserva quest'ultima secondo le leggi generali della finalità, si chiama Provvidenza *ordinatrice* (*providentia gubernatrix*); riferita a fini particolari dall'uomo non previsti, ma solo presunti dagli effetti, si chiama Provvidenza *direttrice* (*providentia directrix*); infine, riferita ad avvenimenti particolari considerati come fini divini, non è più chiamata Provvidenza, ma volere di Dio (*directio extraordinaria*). Senonché, volerla riconoscere in tal senso (cosa che farebbe credere al miracolo, anche se gli avvenimenti non sono così chiamati) è stolta presunzione dell'uomo, poiché voler arguire da un singolo avvenimento uno speciale principio della causa agente (che cioè tale avvenimento sia un fine, e non semplicemente un effetto meccanico derivato da un altro fine a noi interamente sconosciuto) è assurdo e temerario, per quanto pio e umile possa essere il linguaggio al riguardo. Similmente, anche la distinzione della Provvidenza (*materialiter considerata*), riguardo alla sua azione sugli *oggetti* del mondo, in Provvidenza universale e particolare, è falsa e contraddittoria (come, ad esempio, dire che essa ha cura di conservare le specie degli esseri, ma abbandona al caso gli individui): infatti essa è detta universale appunto affinchè nessuna singola cosa possa concepirsi da essa esclusa. Presumibilmente si intende qui distinguere la Provvidenza (*formaliter considerata*) secondo il modo in cui essa attua i suoi disegni, cioè in Provvidenza *ordinaria* (ad esempio, il morire

come profonda sapienza di una causa più alta rivolta al fine ultimo oggettivo della specie umana e predeterminante questo corso del mondo. La qual Provvidenza noi propriamente non *riconosciamo* nella costituzione della natura e neppure possiamo *dedurla* da questa, ma, come in ogni

e il rinascere annuo della natura secondo il variare delle stagioni) e *straordinaria* (ad esempio, il trasporto del legname alle coste glaciali, dove esso non può crescere, mediante le correnti marine, in aiuto agli abitanti del luogo, che senza di esso non potrebbero vivere). In questo caso, sebbene noi possiamo bene spiegare la causa fisico-meccanica del fenomeno (i boschi che ricoprono nei paesi temperati le rive dei fiumi, nei quali cadono gli alberi che dalla corrente del Golfo sono trasportati lontano), non dobbiamo però trascurare la causa teleologica, che rivela la sollecitudine di una mente saggia che comanda alla natura. Devesi solo abbandonare l'idea, in uso nelle scuole, di un intervento o cooperazione divina (*concursus*) ad un effetto nel mondo sensibile. Infatti, voler accoppiare cose di specie diversa (*gryphes iungere equis* [1]) e credere che colui che è la causa di tutti i mutamenti del mondo debba completare la sua propria Provvidenza predestinante nello svolgersi del mondo (la quale sarebbe stata allora manchevole) è in primo luogo in sé contraddittorio (come chi, ad esempio, dicesse che dopo Dio il medico ha guarito l'ammalato, quasi che il medico fosse stato coadiutore di Dio). Infatti: *causa solitaria non iuvat.* Dio è l'autore del medico e di tutti i suoi rimedi, e se si vuol risalire fino alla causa prima, che ci è teoricamente incomprensibile, l'effetto deve essergli interamente attribuito: ovvero si può anche per intero attribuire al medico, in quanto consideriamo questo fatto nella catena delle cause fisiche e lo spieghiamo secondo l'ordine della natura. In secondo luogo, un siffatto modo di pensare fa perdere tutti i princìpi certi coi quali si giudica di un effetto. Ma sotto l'aspetto *pratico-morale,* che è rivolto interamente al soprasensibile (ad esempio, nella fede che Dio, anche con mezzi a noi incomprensibili, supplirà alle manchevolezze della nostra giustizia, purché la nostra intenzione sia pura e noi non dobbiamo tralasciare nulla nel tendere verso il bene), il concetto del *concursus* divino è non solo giusto, ma anche necessario, purché sia ben chiaro che con ciò nessuno debba tentare di *spiegare* una buona azione (come fenomeno fisico): che sarebbe una pretesa di conoscere teoreticamente il soprasensibile e come tale è assurda.

1. VIRGILIO, *Bucolica,* VIII, 27: « *iungentur iam gryphes equis* » (aggiogare grifoni con cavalli, cioè unire cose disparate).

rapporto della forma delle cose col fine in generale, possiamo e dobbiamo solo supporla per formarci un concetto della sua possibilità in analogia alle operazioni dell'arte umana. Ma rappresentarsi il rapporto e la concordanza col fine che la ragione immediatamente ci prescrive (si intende, il fine morale) è un'idea che, se sotto l'aspetto *teoretico* è temeraria, sotto l'aspetto pratico (ad esempio in rapporto al concetto del dovere della pace perpetua, per far servire ad essa il suddetto meccanismo della natura) è idea dogmatica e ha un buon fondamento per la sua realtà. La parola *natura* è anche, se si tratta come nel nostro caso solo di teoria (non di religione), più conveniente per i limiti della ragione umana (la quale, in ordine al nesso degli effetti con le loro cause, deve tenersi nei limiti dell'esperienza possibile) e più *modesta* del termine *Provvidenza*, intesa come da noi conoscibile, termine col quale l'uomo tenta voli temerari, simili al volo di Icaro, per penetrare il mistero dei suoi imperscrutabili disegni.

Prima di determinare più particolarmente la garanzia della pace perpetua, è necessario ricercare la condizione in cui la natura ha posto le persone operanti sulla grande scena del mondo e che rende da ultimo necessaria tale garanzia, per poi vedere il modo in cui essa la fornisce. Le disposizioni provvisorie della natura sono le seguenti: 1) in favore degli uomini, in tutte le parti della terra, essa ha provveduto a che essi possano vivere; 2) ovunque, con la *guerra*, la natura ha spinto gli uomini a popolare anche le regioni più deserte; 3) li ha costretti con lo stesso mezzo a unirsi in rapporti più o meno legali. Che nelle regioni fredde dei mari glaciali cresca il muschio, che la *renna* trae di sotto la neve, per diventare poi a sua volta il nutrimento e il mezzo di trasporto all'Ostiaco o del Samoiedo, o che i deserti di sabbia salati contengano il cibo indispensabile al cammello, che sembra creato per viaggiare nel deserto e non lasciarlo così inutilizzato, è già cosa per sé meravigliosa. Anche più evidente si rivela lo scopo, se si guarda come lungo le coste del mare glaciale, oltre agli animali da pelliccia, le foche, i cavalli marini, le balene forniscono con la loro carne nutrimento e con il loro olio riscaldamento agli abitanti del luogo. Ma

soprattutto desta meraviglia la cura che ha per essi la natura col legname che è gettato sulla spiaggia (senza che si sappia bene da dove venga) a rifornire territori privi di vegetazione, senza il quale gli abitanti non potrebbero costruirsi mezzi di trasporto, armi, capanne. Nella lotta contro le fiere essi hanno già abbastanza da fare per vivere in pace tra loro. Ciò che li ha *spinti in questi luoghi* presumibilmente non è stato altro che la guerra. Fra tutti gli animali che l'uomo, dal tempo in cui la terra cominciò ad essere abitata, ha imparato a domare e ad addomesticare, il primo ad essere adoperato a scopo di guerra è stato il cavallo (l'elefante compare in un'epoca posteriore, fa parte del lusso di Stati già civili). Così l'arte di coltivare certe specie di piante, dette *cereali*, a noi ancora non ben note nella loro natura originaria, e parimenti l'arte di moltiplicare e migliorare certe *specie di frutta* mediante il trapianto e l'innesto (forse in Europa vi erano due sole specie: il melo e il pero selvatico), potevano sorgere solo in Stati civili già costituiti, nei quali la proprietà della terra era garantita, quando cioè gli uomini dapprima in libertà, senza legge, si erano elevati dalla vita di caccia *, di pesca, di pastorizia, fino alla vita agricola ed erano stati scoperti il *sale* e il *ferro*, che furono forse le prime merci largamente richieste nello scambio commerciale tra popoli diversi, i quali per tale scambio furono portati a stringere tra loro e anche coi popoli più lontani accordi, associazioni, rapporti pacifici.

* Di tutte le forme di vita, quella della *caccia* è certamente la più contraria alla costituzione civile, poichè le famiglie, dovendo isolarsi, diventarono dapprima tra loro *estranee* e poi si dispersero in selve sterminate, per divenire presto anche *nemiche*, abbisognando ognuna di molto spazio per procurarsi cibo e vesti. Il divieto di spargimento di sangue fatto da Noè (*Gen.*, IX, 4-6), divieto che, spesso ripetuto, fu posto, sia pure con altro intendimento, come condizione dai Cristiani ebrei ai Cristiani di recente convertiti dal paganesimo (*Act.*, XV, 20; XXI, 25), sembra che in origine non sia stato altro che il divieto della vita di caccia. Siccome in questa forma di esistenza l'occasione di mangiare carne cruda doveva spesso presentarsi, col divieto di questo costume fu anche vietata la vita di caccia.

Mentre dunque la natura ha provveduto a che gli uomini potessero vivere dappertutto sulla terra, essa ha pure dispoticamente voluto che essi *dovessero* vivere ovunque, anche contro lor voglia e anche senza che questa necessità presupponesse al tempo stesso alcun concetto di dovere, che li obbligasse in nome di una legge morale: essa ha scelto, come mezzo a questo scopo, la guerra. Noi cioè vediamo popoli che nell'unità della loro lingua fanno conoscere l'unità della loro origine. Vediamo, ad esempio, i *Samoiedi* nel mare glaciale da un lato e un popolo di linguaggio simile, lontano duecento miglia, che abita i monti *Altai* dall'altro lato, e ciò perché tra essi si interpose un popolo di cavalieri e quindi guerriero, il popolo mongolo, il quale tagliò fuori una parte della loro stirpe e la sospinse lontana dall'altra verso terre glaciali, inospitali, dove essa certamente non sarebbe penetrata di sua spontanea volontà *. Similmente i *Finni* delle regioni più settentrionali d'Europa, chiamati *Lapponi*, furono separati dagli *Ungheresi*, ora tanto lontani, ma ad essi affini di lingua, ad opera dei popoli goti e sarmati, che penetrarono a forza tra gli uni e gli altri. E che cosa altro può aver spinto gli *Esquimesi* (forse antichissimi nomadi europei, stirpe affatto diversa da tutte le altre popolazioni americane) verso il Nord e i *Peschere* [1] verso l'America del Sud fino alla Terra del Fuoco, se non la guerra, di cui la natura

* Si potrebbe domandare: se la natura ha voluto che queste spiagge glaciali non dovessero rimanere disabitate, cosa avverrà dei loro abitanti quando essa un giorno (com'è da aspettarsi) non farà più pervenire loro del legno galleggiante? Infatti, è da credere che col progresso della civiltà gli abitanti delle zone temperate meglio utilizzeranno il legname che cresce sulle rive dei loro fiumi e non lo lasceranno cadere in quelle correnti che lo trasportano al mare. Rispondo: gli abitanti delle rive dell'Obi, del Ienissei, della Lena ecc. faranno loro pervenire il legname mediante il commercio e in cambio ritireranno i prodotti animali di cui il mar glaciale è ricco, se però la natura li avrà prima costretti a far la pace tra loro.

1. In tedesco: *Peschäräh* o, come Kant scrive, « *Pescheräs* ». Si tratta dei Fuegini.

si serve come di un mezzo per popolare dappertutto la terra? D'altra parte la guerra non ha bisogno di un qualche particolare movente e la si direbbe quasi connaturata nell'uomo, come qualcosa di nobile cui esso si sente portato dall'impulso dell'onore e non da moventi interessati, così che il *coraggio guerresco* (tanto presso i selvaggi americani, quanto presso gli Europei dei tempi della cavalleria) è ritenuto di grande valore immediato, non solo *in caso di guerra* (come è giusto), ma anche *in quanto* spinge alla guerra, e spesso a intraprenderla solo per farne mostra. Perciò alla guerra in se stessa è annessa una dignità intrinseca, tanto che perfino dei filosofi ne hanno fatto l'elogio come espressione di un certo ingentilimento dell'umanità, dimentichi del detto di quel Greco: « La guerra è un male, perché fa più malvagi di quanti ne toglie di mezzo [1] ». E questo sia detto intorno a ciò che la natura fa per *il suo proprio fine* riguardo alla specie umana considerata come classe animale.

Ora si pone la questione relativa a ciò che è l'essenziale ai fini della pace perpetua: si tratta di sapere quel che la natura fa per attuare lo scopo che la ragione eleva a dovere dell'uomo e quindi per favorire la sua *intenzione morale*, e quale garanzia la natura presti per assicurare che ciò che l'uomo *dovrebbe* fare secondo la legge della libertà e che non fa, egli lo farà costretto dalla natura, senza che per altro sia compromessa questa libertà morale, e ciò nel triplice rapporto del diritto *pubblico*, cioè del diritto interno dello Stato, del diritto *internazionale* e del diritto *cosmopolitico*. Quando io dico che la natura *vuole* che questa o quella cosa avvenga, non voglio dire che essa imponga a noi un dovere di attuarla (ciò può solo fare la ragion pratica sottratta a qualsiasi coazione), ma significa che essa la fa, sia che noi lo vogliamo, sia che non lo vogliamo (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt* [2]).

1. Kant cita questo detto, attribuendolo a « un antico », anche nel saggio su *La religione nei limiti della semplice ragione* (parte I, cap. 3). Nessun editore ha finora identificato questo Greco.

2. Questo detto di Seneca era già stato citato da Kant nella chiusa del saggio *Sul detto comune* ecc. (cfr. sopra la p. 281).

1. – Quand'anche un popolo non fosse costretto da discordie intestine a sottoporsi alla coazione di pubbliche leggi, vi sarebbe costretto dalla guerra esterna, e ciò per la suddetta disposizione della natura, secondo cui ciascun popolo viene a trovarsi vicino un altro popolo, che ve lo costringe e contro il quale egli deve costituirsi interiormente a Stato per essere preparato a resistere ad esso come *potenza*. Ora, la costituzione *repubblicana* è la sola che si adatti perfettamente al diritto degli uomini, ma anche la più difficile a costituirsi e anche più a conservarsi, tanto che molti affermano che dovrebbe essere *uno Stato di angeli*: infatti gli uomini, con le loro tendenze egoistiche, non sarebbero capaci di una costituzione di forma così sublime. Ma la natura, servendosi di quelle stesse tendenze egoistiche, viene in soccorso alla volontà generale fondata sulla ragione, tanto onorata, ma praticamente impotente, cosicché dipende solo da una buona organizzazione dello Stato (e questo è in potere degli uomini) di comporre assieme le forze umane, in modo che l'una arresti l'altra nei suoi effetti disastrosi, oppure di toglierle di mezzo. In tal modo il risultato per la ragione è come se l'una e l'altra forza non esistessero e l'uomo è costretto ad essere, se non buono moralmente, almeno un buon cittadino. Il problema della costituzione di uno Stato è risolvibile, per quanto l'espressione possa sembrare dura, anche da un popolo di diavoli, purché siano dotati di intelligenza. Il problema si riduce a questo: come ordinare una moltitudine di esseri ragionevoli, che desiderano tutti assieme di sottoporsi per la loro conservazione a pubbliche leggi, alle quali ognuno nel segreto del suo animo tende a sottrarsi, e come dare a esseri di questa sorta una costituzione tale che, malgrado i contrasti derivanti dalle loro private intenzioni, queste si neutralizzino l'una con l'altra, di maniera che essi, nella loro condotta pubblica, vengano a comportarsi come se non avessero affatto cattive intenzioni. Un tale problema deve potersi risolvere. Qui non si tratta infatti di migliorare moralmente gli uomini, ma solo del meccanismo della natura, cioè di sapere come poterlo utilizzare tra gli uomini al fine di regolare l'antagonismo dei loro

sentimenti non pacifici, in guisa che essi si debbano sentire costretti ad accettare nei loro reciproci rapporti leggi coattive e a instaurare uno stato di pace, nel quale le leggi abbiano vigore. Anche negli Stati attualmente esistenti, per quanto imperfettamente organizzati, si può rilevare che nella loro condotta esterna essi sono molto vicini a ciò che l'idea del diritto prescrive, anche se causa di ciò non sia certamente la moralità interna (non da questa infatti può attendersi la buona costituzione dello Stato; anzi, è soprattutto da una buona costituzione dello Stato che c'è da aspettarsi la buona educazione morale di un popolo). Quindi il meccanismo della natura, mediante le tendenze egoistiche che naturalmente contendono tra loro nei rapporti esterni, può essere utilizzato dalla ragione come un mezzo per arrivare al proprio scopo, che è il precetto del diritto, e così favorire e assicurare, per ciò che dipende dallo Stato, la pace interna ed esterna. Questo dunque significa che la natura *vuole* irresistibilmente che il diritto finisca per trionfare. Ciò che si trascura di fare, lo fa essa stessa, ma senza riguardi. « Se la corda è troppo tesa, si spezza, e chi vuol troppo, non vuole nulla » (Bouterwek [1]).

2. – L'idea del diritto internazionale presuppone la *separazione* di molti Stati vicini e indipendenti tra loro; e per quanto un tale stato sia già di per sé uno stato di guerra (salvo che la loro unione in federazione non prevenga lo scoppio delle ostilità), tuttavia esso val sempre meglio, secondo l'idea della ragione, che la fusione di tutti questi Stati per opera di una potenza che si sovrapponga alle altre e si trasformi in monarchia universale, poiché le leggi, a misura che la mole del governo aumenta, pérdono di forza, e un dispotismo senz'anima, dopo aver sradicato i germi del bene, degenera da ultimo nell'anarchia. Tuttavia proprio questa è l'aspirazione di ogni Stato (o del suo sovrano), cioè di

1. Friedrich Bouterwek (1765-1828), professore di filosofia a Gottinga dal 1802, studioso di estetica, devoto a Kant e a Jacobi, in gioventù aveva anche composto dei versi; Kant, scrivendogli il 7 maggio 1793, ne lodava « l'allegro e spiritoso umore, per il quale le sue poesie spesso mi divertono ».

ARCHIVIO BIBLIOTECA MUSEO

porsi nella condizione di pace durevole dominando, se è possibile, l'intero mondo. Ma *la natura vuole* altrimenti. Essa si vale di due mezzi per impedire la mescolanza dei popoli e per tenerli distinti: la diversità delle *lingue* e la diversità delle *religioni* *, la quale, se porta all'odio reciproco ed è pretesto di guerra, pure, col progredire della cultura e col graduale ravvicinamento degli uomini in tema di princìpi, conduce all'accordo in una pace che non è prodotta e garantita, come la pace di ogni dispotismo (vera tomba della libertà), dell'indebolimento di tutte le energie, ma dal loro equilibrio nei contrasti della più viva emulazione.

3. – Come da un lato la natura sapientemente separa i popoli, che la volontà di ogni Stato, anche secondo i princìpi del diritto internazionale, tenderebbe ad unificare sotto di sé con l'astuzia o con la forza, così d'altro canto essa unisce popoli che l'idea del diritto cosmopolitico non garantirebbe contro la violenza e la guerra con l'attrattiva del reciproco tornaconto. È lo *spirito commerciale* che non può accordarsi con la guerra e che prima o dopo si impadronisce d'ogni popolo. E poiché di tutte le forze concorrenti (come mezzi) a costituire il potere dello Stato, *la forza del denaro* potrebbe essere la più sicura, così gli Stati si vedono spinti (non certo da motivi morali) a promuovere la nobile pace e, quando la guerra minaccia di scoppiare nel mondo, a impedirla mediante compromessi, come se gli Stati fossero a tale scopo uniti in alleanze permanenti. In verità grandi leghe per fare la guerra, per la natura stessa delle cose, potrebbero solo formarsi assai di rado e ancor più raramente avere successo. In questo modo la natura, col meccanismo stesso delle

* *Diversità delle religioni*: singolare espressione! Come se si parlasse di morali diverse! Possono ben darsi diverse forme storiche di fede, non nella religione, ma nella storia dei mezzi adoperati per promuoverla, nel campo della dottrina, e possono anche darsi diversi libri di *religione* (lo *Zendavesta*, i *Veda*, il *Corano* ecc.); ma vi è una unica religione valevole per tutti gli uomini e per tutti i tempi. Le diverse fedi non sono altro che il veicolo della religione, e questo è contingente e può essere diverso secondo i tempi e i luoghi.

tendenze umane, garantisce la pace perpetua, con una sicurezza che certo non è sufficiente a farne *presagire* (teoricamente) l'avvento, ma che però basta al fine pratico di farci un dovere di *adoperarci* a questo scopo (che non è semplicemente chimerico).

SECONDO SUPPLEMENTO [1]

Articolo segreto per la pace perpetua.

Un articolo segreto in trattative di diritto pubblico è oggettivamente, cioè considerato nel suo contenuto, una contraddizione, ma, giudicato soggettivamente, cioè in base alla qualità della persona che lo detta, può giustificarsi nel senso che questa persona crede contrario alla sua dignità dichiararsi pubblicamente autore di esso.

L'unico articolo di questo genere è implicito nel principio: « *Le massime dei filosofi circa le condizioni che rendono possibile la pace pubblica devono essere prese in considerazione dagli Stati armati per la guerra* ».

Puó parere una diminuzione di prestigio per l'autorità legislativa di uno Stato, alla quale siamo soliti attribuire la più grande saggezza, chiedere insegnamenti ai *sudditi* (ai filosofi) circa i princìpi del suo comportamento verso altri Stati, anche se sia molto utile farlo. Perciò lo Stato li provocherà *tacitamente* (facendone dunque un segreto), il che val quanto dire che esso li *lascerà parlare* liberamente e pubblicamente sulle massime generali relative al modo di condurre la guerra e di stabilire la pace (il che essi non mancheranno di fare spontaneamente, purché non ne siano impediti). L'accordo degli Stati su questo punto non ha bisogno di alcuna speciale convenzione tra essi, ciò essendo compreso nell'obbligo imposto dalla ragione umana universale, moralmente legislatrice. Con questo non è detto che lo Stato debba dare la preferenza alle massime dei filosofi

1. Questo « secondo supplemento » venne introdotto per la prima volta nella seconda edizione (1796).

piuttosto che alle decisioni dei giuristi (rappresentanti della potenza dello Stato), ma solo che essi devono essere *uditi*. Il giurista che ha assunto a proprio simbolo la *bilancia* del diritto e insieme anche la *spada* della giustizia, si serve perloppiù della spada non solo per tener lontano dalla giustizia ogni influenza estranea, ma, anche, se uno dei piatti della bilancia non vuol abbassarsi, per aggiungere il peso della spada (*vae victis*). A ciò il giurista, che non è ad un tempo filosofo (anche per quel che riguarda la moralità), è massimamente tentato, essendo suo compito esclusivo di applicare le leggi vigenti e non di ricercare se esse abbiano bisogno di essere migliorate. Egli considera la sua funzione (che nel fatto è di grado inferiore) come superiore solo perché si accompagna con la forza (e ciò vale anche delle altre due funzioni).

La funzione del filosofo tra queste forze coalizzate viene a trovarsi su un gradino molto inferiore. Così si dice ad esempio che la filosofia è *l'ancella* della teologia (e ciò vale per le altre due funzioni). Ma non si guarda « se essa porta la fiaccola avanti alle sue graziose signore o ne regge lo strascico ».

Non c'è da attendersi che i re filosofeggino o i filosofi diventino re, e neppure da desiderarlo, poiché il possesso della forza corrompe inevitabilmente il libero giudizio della ragione. Ma che re o popoli sovrani (cioè popoli che si reggono secondo leggi di uguaglianza) non lascino perdere o ridurre al silenzio la classe dei filosofi, ma la lascino pubblicamente parlare, questo è indispensabile agli uni e agli altri per aver luce sui loro proprii affari. E poiché questa classe per sua natura è immune da spirito fazioso ed è incapace di cospirare, non può essere sospettata di fare della *propaganda*.

APPENDICE

I.

Sulla discordanza tra morale e politica in ordine alla pace perpetua.

La morale è già di per se stessa una pratica in senso oggettivo, come insieme di leggi che comandano incondizionatamente e secondo le quali noi *dobbiamo* agire, ed è un'evidente assurdità, dopo che si è riconosciuto a questo concetto del dovere l'autorità che gli spetta, voler affermare che però non lo si *può* attuare. Se ciò fosse, il concetto del dovere cadrebbe da sé fuori della morale (*ultra posse nemo obligatur*); perciò non può darsi alcun conflitto della politica, intesa come dottrina pratica del diritto, con la morale intesa bensì come dottrina del diritto, ma teoretica (e quindi non v'è conflitto tra pratica e teoria). Altrimenti dovrebbe intendersi per morale una *dottrina generale della prudenza*, cioè una teoria delle regole per la scelta dei mezzi più atti a conseguire i nostri scopi calcolati in base all'utile, e ciò significherebbe negare che si dia una morale.

La politica dice: « *Siate prudenti come serpenti* »; la morale aggiunge (come condizione limitativa) « *e semplici come colombe* »[1]. Se questi due precetti non possono coesistere in un unico comando, sorge veramente un conflitto della politica con la morale: ma se essi devono andare congiunti, allora l'idea del contrasto è assurda e la questione di vedere come si può risolvere quel conflitto non può più porsi. Per quanto la massima: « *L'onestà è la miglior politica* » implichi una teoria, che la pratica purtroppo assai spesso smentisce, tuttavia la massima parimenti teoretica: « *L'onestà è migliore di ogni politica* » è al di sopra di ogni obbiezione, è anzi la condizione indispensabile della politica. Il Dio-limite della morale non la cede a Giove (Dio-limite della forza), poiché questo è ancora soggetto al fato, cioè la ragione non è abbastanza illuminata da abbracciare tutta la

1. *Matth.*, X, 16.

serie delle cause determinanti, le quali permettono di prevedere con sicurezza l'effetto buono o cattivo del fare o del non fare degli uomini secondo il meccanismo della natura (sebbene tale effetto si speri conforme al nostro desiderio). Ma la ragione si illumina sempre abbastanza chiaramente su che cosa si debba fare per rimanere nella linea del dovere (secondo le regole della saggezza), anche in rapporto allo scopo ultimo.

Ora, l'uomo pratico (per il quale la morale è semplice teoria) fonda la sua sconsolata rinuncia alla nostra ingenua speranza (anche facendo una concessione per ciò che riguarda il *dovere* e il *potere*) propriamente sul fatto che egli pretende di prevedere, in base alla natura dell'uomo, che questi non *vorrà* mai ciò che è richiesto per porre in atto lo scopo che conduce alla pace perpetua. Certo non basta a questo scopo la volontà di tutti gli uomini *singolarmente presi* di vivere secondo i princìpi di libertà in una costituzione legale (cioè che vi sia l'unità distributiva del volere di *tutti*), ma occorre che *tutti assieme* vogliamo questo stato (che vi sia cioè l'unità *collettiva* dei voleri uniti): questa soluzione di un difficile problema si impone anche perché si formi l'unità totale della società civile. E siccome al disopra di questa diversità dei singoli voleri deve prodursi anche una causa unificatrice dei medesimi perché si costituisca un volere comune che nessuno dei singoli può produrre, così nell'attuazione pratica di tale idea non si può far calcolo su altro inizio dello Stato giuridico tranne che su quello derivante dalla *forza*; e sulla coazione si fonda in seguito il diritto pubblico. Se così è, si possono prevedere nell'effettiva esperienza gravi deviazioni da quell'idea, cioè dalla teoria (infatti non si può fare soverchio assegnamento nel legislatore su un sentimento morale tale che, una volta avvenuta l'unificazione di un'informe moltitudine in un popolo, egli consenta a questo di crearsi col suo volere comune una costituzione giuridica).

Ciò significa che chi è in possesso della forza non si lascerà prescrivere leggi dal popolo. Uno Stato, qualora non sia sottoposto a leggi straniere circa il modo di far valere il proprio diritto verso altri Stati, non vorrà porsi alle di-

pendenze di un loro tribunale, e una parte del mondo che si senta superiore ad un'altra, anche se questa non le è di ostacolo, non tralascerà il mezzo per aumentare la propria potenza spogliandola o sottoponendola al suo dominio. Per tale modo tutti i piani teorici per la costituzione di un diritto pubblico, internazionale e cosmopolitico si risolvono in ideali vani e inattuabili, mentre una pratica, che si fondi sui princìpi empirici della natura umana e non disdegni di trarre insegnamento per le proprie norme dal modo come va il mondo, può essa sola sperare di trovare un sicuro fondamento per la sua arte politica.

Certo, se non esiste alcuna libertà e alcuna legge morale su di essa fondata, ma tutto ciò che accade o può accadere si riduce a puro meccanismo della natura, allora la politica (come arte di sfruttare tale meccanismo per governare gli uomini) è tutta la sapienza pratica, e l'idea del diritto è vuota di senso. Ma se, invece, si crede indispensabile collegare tale idea alla politica, elevandola a condizione limitatrice di quest'ultima, allora si deve ammettere la possibilità di conciliarle. Io mi posso immaginare un *politico morale*, ossia uno che intende i princìpi dell'arte politica in modo che essi possano coesistere con la morale, ma non posso rappresentarmi un *moralista politico* che si foggi una morale secondo gli interessi dell'uomo di Stato.

Il politico morale eleverà a principio la massima che, se si trovano nella costituzione dello Stato o nei rapporti tra gli Stati difetti che non si è potuto evitare, sia dovere, soprattutto per i capi di Stato, esaminare come si possano al più presto correggere e uniformare al diritto di natura quale ci si presenta come modello nelle idee della ragione, anche con eventuale sacrificio del suo interesse particolare. Siccome però la rottura di un vincolo della società degli Stati o dell'unione cosmopolitica, prima che una migliore costituzione sia pronta per sostituirla, è atto contrario a ogni prudenza politica, in ciò concorde con la morale, così sarebbe assurdo pretendere che quei difetti dovessero essere subito e con violenza corretti. Ma che almeno l'esigenza di tale correzione sia intimamente avvertita dal sovrano

per avvicinarsi sempre più allo scopo (della migliore costituzione possibile secondo leggi giuridiche), questo si può da lui pretendere. Uno Stato può già reggersi in forma repubblicana, sebbene, secondo la costituzione in vigore, sia governato dispoticamente, e ciò fino a quando il popolo non diventi a poco a poco capace di subire l'influsso della pura idea dell'autorità della legge (proprio come se questa fosse dotata di forza fisica) e non sia maturo per una sua propria legislazione (la quale è originariamente fondata sul diritto). Quand'anche nell'impeto di una *rivoluzione* provocata dalla cattiva costituzione fosse attuata con mezzi illegittimi una giusta costituzione, neppure in questo caso dovrebbe considerarsi lecito ricondurre il popolo all'antica, anche se sotto l'impero di questa fosse legalmente punito con la pena prevista per i rivoltosi chiunque prendesse parte alla rivoluzione con la violenza o con l'astuzia. Per ciò che riguarda i rapporti esterni tra gli Stati, non può pretendersi da uno Stato che esso debba abolire la sua costituzione, anche se dispotica (ma che è pur sempre la più forte in rapporto ai nemici esterni), finché tale Stato corre il pericolo di essere assorbito da altri Stati; perciò deve anche essere permesso rinviare l'attuazione di quel disegno a tempo migliore *.

Può sempre avvenire che i moralisti politici, che esercitano il dispotismo, per errori di applicazione offendano in vario modo la prudenza politica (con misure affrettatamente

* Rientra nelle leggi permissive della ragione che si lasci sussistere un diritto pubblico viziato di ingiustizia fino a tanto che tutto sia maturo da sé per una trasformazione radicale, oppure che alla maturità ci si avvicini con mezzi pacifici: e ciò perché una qualsiasi costituzione *legale*, anche se solo in piccolo grado conforme al diritto, è sempre migliore che la mancanza di ogni costituzione, e una riforma precipitata avrebbe come ultimo risultato l'anarchia. La sapienza politica pertanto, nello stato attuale di cose, si farà un dovere di riformare lo Stato in conformità all'ideale del diritto pubblico e utilizzerà le rivoluzioni, quando la natura stessa le provoca, non come pretesto per instaurare un dispotismo maggiore, ma come invito della natura ad attuare con riforma radicale una costituzione legale fondata sui princìpi di libertà.

prese o approvate), ma l'esperienza di questi loro errori contrari alla natura li deve a poco a poco ricondurre su una via migliore. Al contrario i politici moralizzanti, mascherando princìpi politici contrari al diritto col pretesto di una natura umana incapace di fare il bene secondo l'idea prescritta dalla ragione, *rendono impossibile*, per quanto sta in loro, ogni progresso verso il meglio e perpetuano la violazione del diritto.

In luogo della pratica di cui menano vanto, questi cosiddetti uomini di Stato ricorrono ad *artifici pratici* e mirano solo a esaltare il potere dominante (per non perdere il loro privato vantaggio), sacrificando il popolo e, se fosse possibile, il mondo intero, alla guisa dei giuristi puri (*di mestiere*, non *legislatori*), se loro vien fatto di elevarsi fino alla politica. Infatti, non essendo compito loro quello di mettere in discussione la legislazione stessa, ma di eseguire le norme sancite dal diritto positivo attualmente in vigore, per loro ogni costituzione legale attualmente esistente e, se questa è in alto loco mutata, la successiva, dev'essere sempre la migliore: così tutto avviene secondo l'ordine meccanico suo proprio. Ma se questa abilità di adattarsi a tutte le selle suscita in essi la presunzione di poter anche giudicare dei princìpi di una costituzione politica in generale secondo concetti giuridici (quindi *a priori*, non empiricamente), se essi si dànno l'aria di conoscere *uomini* (e ciò è certo attendibile, visto che hanno a che fare con molti uomini), senza però conoscere l'*uomo* e ciò che di lui può esser fatto (a ciò si richiede un più alto punto di vista di osservazione antropologica), e se, muniti di questi concetti, si avvicinano al diritto pubblico e al diritto internazionale quale la ragione prescrive, allora essi possono compiere questo passaggio solo con spirito sofistico, seguendo il loro metodo abituale (quello di un meccanismo di leggi coattive dispoticamente sancite), anche in un campo in cui le idee della ragione esigono una coazione legale unicamente fondata sui princìpi di libertà, per i quali è soltanto possibile una durevole costituzione politica conforme al diritto. Il preteso uomo pratico crede di poter assolvere questo compito prescindendo da quel-

l'idea, empiricamente, in base all'esperienza, esaminando il modo in cui furono stabilite le migliori costituzioni politiche che fino ad ora durarono, anche se nella maggior parte contrastanti col diritto. Le massime di cui si serve a tale scopo (anche se non le proclama apertamente) si riducono presso a poco alle seguenti:

1. – *Fac et excusa.* Cogli l'occasione favorevole per una presa arbitraria di possesso (sia di un diritto dello Stato sopra il proprio popolo, sia di un diritto sopra un altro popolo vicino). La giustificazione si presenterà, a fatto compiuto, più facile ed elegante, e la violenza sarà mascherata (specialmente nel primo caso, in cui il potere supremo esercita all'interno anche il potere legislativo, al quale si deve obbedire senza troppe discussioni) meglio che se si volesse in precedenza cercare ragioni convincenti e attendere anche le obbiezioni al riguardo. Questa stessa audacia lascia credere che si fosse intimamente convinti della legalità del fatto e il Dio *Bonus eventus* costituisce in seguito il miglior rappresentante del diritto.

2. – *Si fecisti, nega.* Del male che tu stesso hai fatto, ad esempio di spingere il tuo popolo alla disperazione e quindi all'insurrezione, nega che tu sia la colpa, ma afferma che la colpa è dello spirito di resistenza dei sudditi o anche, nel caso di conquista di un popolo vicino, afferma che la colpa è della natura dell'uomo, il quale, se non previene colla forza l'altro, può esser certo che questo lo preverrà e si impadronirà di lui.

3. – *Divide et impera.* Ciò significa che, se nel tuo popolo vi sono certi capi privilegiati che ti hanno eletto semplicemente loro superiore (*primus inter pares*), devi cercare di dividerli tra loro e porli in conflitto col popolo: accòstati al popolo facendogli sperare una maggiore libertà, e così tutto dipenderà dalla tua volontà incondizionata. Ovvero, se si tratta di Stati stranieri, la provocazione di discordie tra loro è un mezzo quasi sicuro di sottoporli a te uno dopo l'altro col pretesto dell'assistenza del più debole.

Da queste massime politiche nessuno ormai si lascia più ingannare, poiché esse sono già tutte universalmente conosciute e non è più neppure il caso di vergognarsene, come se l'ingiustizia fosse troppo palese. Le grandi potenze infatti non si vergognano mai del giudizio della massa, ma solo si vergognano l'una dell'altra e, per quel che riguarda quelle massime, ciò che può loro far vergogna non è tanto la pubblicità, quanto l'*insuccesso* nell'applicarle (visto che circa la moralità delle massime esse son tutte d'accordo). Rimane loro sempre l'*onore politico* su cui possono fare sicuro assegnamento, cioè l'aumento della propria potenza qualunque sia la via seguita per conseguirlo *.

* Sebbene possa ancora dubitarsi che la malvagità radicata in qualche modo nella natura umana riguardi *uomini* conviventi in uno Stato, e in sua vece il difetto di cultura non abbastanza largamente progredita (la rozzezza) possa allegarsi con qualche parvenza di verità quale causa delle manifestazioni illegali del loro animo, è certo però che nei rapporti reciproci esterni degli *Stati* tale malvagità salta agli occhi in modo aperto e inoppugnabile. Nell'interno di ogni Stato essa viene nascosta con la coazione della legge civile, poiché alla tendenza dei cittadini a farsi reciproca violenza si contrappone efficacemente una forza superiore, quella cioè dello Stato, e quest'azione non solo dà al tutto una parvenza di moralità (*causae non causae*), ma, per il fatto che viene posto un freno al prorompere di tendenze illegali, lo sviluppo delle disposizioni morali al rispetto immediato del diritto viene in realtà molto facilitato. Invero, ognuno crede per conto proprio che egli sarebbe disposto a rispettare il diritto e a osservarlo fedelmente, se egli potesse anche solo aspettarsi da ogni altro uguale rispetto: questo è ciò che a lui, in parte, garantisce lo Stato. Con ciò un gran passo è fatto verso la moralità (sebbene non sia ancora un passo morale), che consiste nell'aderire al concetto del dovere per se stesso, senza riguardo al contraccambio. Ma poiché ognuno, colla buona opinione che ha di se stesso, presuppone in tutti gli altri la cattiva intenzione, così tutti formulano reciprocamente gli uni sugli altri questo giudizio: che tutti nella realtà *di fatto* valgono ben poco (donde ciò avvenga, non potendosene dar colpa alla *natura* dell'uomo, che è natura di un essere libero, non è qui il caso di esaminare). Ma poiché anche solo il rispetto per il concetto del diritto, cui l'uomo non può in nessun modo sottrarsi, conferma nella forma più solenne la teoria della possibilità di conformarsi ad esso, così ognuno vede che da parte sua deve agire in conformità al diritto, comunque gli altri vogliano operare.

Da tutti questi giri tortuosi, che una dottrina politica immorale compie per far uscire lo stato di pace tra gli uomini dallo stato naturale di guerra, risulta chiaro almeno questo: che gli uomini, sia nei loro rapporti privati, sia in quelli pubblici, non possono sottrarsi al concetto del diritto e non osano fondare apertamente la politica sugli artifici della prudenza di Stato, rifiutando ogni obbedienza al concetto di un diritto pubblico (e ciò colpisce soprattutto nella sfera del diritto internazionale), al quale, considerato in se stesso, rendono tutti gli onori dovuti, anche se poi devono immaginare cento espedienti e palliativi per sottrarsi ad esso nella pratica e per attribuire alla violenza accompagnata da scaltrezza l'autorità di essere l'origine e il vincolo di ogni diritto. Per porre un fine a queste sofisticherie (se non all'ingiustizia che in esse si cela) e per convincere *i falsi rappresentanti* delle potenze della terra, che essi parlano a favore non del diritto, ma della forza, della quale assumono il tono come se avessero anch'essi di che comandare, sarà bene svelare l'illusione di cui sono vittime essi e gli altri, e rintracciare il supremo principio da cui deriva il proposito di pervenire alla pace perpetua, e mostrare che tutto il male che ad essa è di ostacolo deriva dal fatto che il moralista politico incomincia là dove il politico moralista giustamente finisce, e che egli, in quanto subordina i princìpi allo scopo (ossia mette il carro davanti ai buoi), manda a vuoto il suo proposito di conciliare la politica con la morale.

Per rendere la filosofia pratica coerente con se stessa è necessario, prima di ogni altra cosa, risolvere la questione se nei problemi della ragion pratica si debba cominciare dal *principio materiale*, dallo *scopo* (come oggetto dell'arbitrio), ovvero dal *principio formale*, cioè da quello (fondato semplicemente sulla libertà nei rapporti esterni) così formulato: opera in modo che tu possa volere che la tua massima debba diventare una legge universale (qualunque sia lo scopo che tu ti proponi).

Senza alcun dubbio questo principio deve avere la precedenza. Come principio giuridico infatti esso ha una necessità incondizionata, mentre il primo è necessitante solo pre-

supponendo le condizioni empiriche del fine proposto, cioè della sua esecuzione. Che se questo scopo (ad esempio la pace perpetua) fosse a sua volta un dovere, questo dovrebbe esso stesso venir dedotto dal principio formale delle massime della condotta esterna. Ora il primo principio, quello del *moralista politico* (il problema del diritto pubblico interno, del diritto internazionale, del diritto cosmopolitico) è un semplice *compito tecnico* (*problema technicum*); il secondo invece, come principio del *politico morale*, è un *compito etico* (*problema morale*) ed è distinto dall'altro come il cielo dalla terra per ciò che riguarda la condotta da seguire per attuare la pace perpetua, che si desidera non solo come bene fisico, ma come uno stato derivante dal riconoscimento di un dovere.

Alla soluzione del primo problema, quello tecnico, proprio della prudenza politica, si richiede un'estesa conoscenza della natura per utilizzarne il meccanismo al fine proposto; tuttavia, riguardo al risultato della pace perpetua, tutto è incerto, qualunque delle tre parti del diritto pubblico si prenda a considerare. È incerto se il popolo possa esser tenuto nell'interno e a lungo nell'obbedienza e al tempo stesso nella prosperità meglio col rigore o con l'adescamento della vanità, con la sovranità di un solo o di più, forse anche solo con la nobiltà di toga o con la potenza popolare. Di tutte le forme di governo si dànno nella storia esempi contrastanti eccezion fatta per la forma repubblicana pura, ma che esiste soltanto nella mente di un politico moralista [1]). Anche più incerto è un *diritto internazionale*, che si vuole invano costituire in base a statuti redatti secondo piani di ministri: diritto che nel fatto è solo una parola vuota, fondato su convenzioni che contengono, nell'atto stesso in cui sono stipulate, la segreta riserva della loro violazione. Invece la soluzione del secondo problema, quello della *sapienza politica*, si impone per così dire da sé, è chiaro ad ognuno, rende vani tutti gli artifici e conduce direttamente allo scopo, senza però dimenticare la prudenza, che consiglia di non at-

1. Kant allude palesemente a sé stesso.

tuarlo affrettatamente con la forza, ma di avvicinarsi di continuo ad esso approfittando delle circostanze favorevoli.

Questo allora significa: « Mirate inanzitutto al regno della ragion pura pratica[1] e alla sua *giustizia*, e il vostro scopo vi sarà dato da sé (il beneficio della pace perpetua) ». Infatti questo ha la morale di caratteristico in sé, in rapporto ai suoi princìpi fondamentali del diritto pubblico (quindi in rapporto a una politica intelligibile *a priori*): che, quanto meno essa fa dipendere la condotta dallo scopo proposto, dal vantaggio fisico o morale che si ha di mira, tanto più si accorda in generale con questo: e ciò avviene perché la volontà universale data *a priori* (in un popolo o nel rapporto reciproco di popoli diversi) è la sola che determina ciò che tra gli uomini è giusto. Ma questa unione del volere di tutti, purché proceda nella pratica in modo coerente, può essere ad un tempo, secondo il meccanismo della natura, anche la causa per cui si produce l'effetto che si ha in vista e si realizza l'idea del diritto. Così, ad esempio, è principio fondamentale della politica morale che un popolo debba costituirsi in Stato unicamente secondo i concetti giuridici della libertà e dell'uguaglianza, e questo principio non si fonda sulla prudenza, ma sul dovere. Ora i moralisti politici possono sofisteggiare fin che vogliono sul meccanismo naturale di una moltitudine che si riunisce in società (il quale meccanismo infirmerebbe, secondo loro, quei princìpi e manderebbe a vuoto i loro propositi), o anche possono cercare di dimostrare la loro opinione contraria con esempi di costituzioni antiche e recenti male organizzate (ad esempio, di democrazia senza il sistema rappresentativo), ma non meritano per questo di essere ascoltati, soprattutto perché una tale perniciosa teoria produce da sé il male che presagisce, in quanto per essa l'uomo è posto nella classe delle altre macchine viventi, e

1. Nella *Critica della ragion pura* Kant aveva inteso separare gli elementi puri o razionali della conoscenza dagli elementi empirici, forniti dai sensi, che si confondono con quelli. Nella *Critica della ragion pratica* vengono individuati gli elementi empirici che distruggono la volontà umana e vengono formulati i princìpi che debbono governarla. Affermare l'esistenza di questi princìpi è affermare l'esistenza della ragione pura e pratica.

in più non gli rimarrebbe altro che la coscienza di non essere libero per renderlo il più infelice di tutti gli esseri del mondo.

La sentenza, passata in proverbio, alquanto enfatica, ma vera: *Fiat iustitia, pereat mundus* [1], ossia: « Regni la giustizia, dovessero anche per essa perire tutti assieme gli scellerati che esistono nel mondo », è un principio di diritto coraggioso, che taglia le vie tortuose tracciate dall'inganno e dalla violenza, purché non venga frainteso o sia considerato come facoltà di usare del proprio diritto con estremo rigore (ciò che contraddirebbe al dovere morale), ma sia inteso come obbligo da parte di quelli che hanno il potere di non rifiutare o limitare ad alcuno il suo diritto per avversione verso di lui o per commiserazione verso altri. A tale scopo è soprattutto richiesta una costituzione interna dello Stato stabilita secondo princìpi giuridici puri, e inoltre occorre l'unione di questo Stato con altri Stati vicini o anche lontani per la risoluzione con mezzi legali delle loro controversie (qualcosa di analogo ad uno Stato universale). Tale principio non vuol dire altro, se non che le massime politiche non devono muovere dalla considerazione del benessere e della felicità, che ogni Stato può aspettarsi dalla loro esecuzione, e neppure dalla considerazione dello scopo che ogni Stato pone a oggetto del volere, come se tale scopo fosse il supremo (ma empirico) principio della sapienza politica, ma devono muovere dal concetto puro dell'obbligo giuridico (dal dovere, il cui principio *a priori* è dato dalla ragion pura), quali che possano essere le conseguenze fisiche che ne derivano. Il mondo non cadrà affatto solo perché gli uomini malvagi diminuiscono. Il male morale ha questa proprietà inseparabile dalla sua natura: di combattersi e di distruggersi da sé nei suoi fini (soprattutto in rapporto ad altri che hanno gli stessi malvagi sentimenti) e così fa posto al principio (morale) del bene, benché con lento progresso.

1. Motto ricordato come abituale all'imperatore Ferdinando I (1503-1564).

Oggettivamente (cioè in teoria) non esiste alcun dissidio tra la morale e la politica. Ma *soggettivamente* (nella tendenza egoistica degli uomini, la quale però, non essendo fondata su massime razionali, non deve ancora venir designata col nome di « pratica ») un tale conflitto sussiste e sempre potrà sussistere in quanto serve come pietra di paragone della virtù, il cui vero coraggio (secondo il principio: *Tu ne cede malis, sed contra audentior ito* [1]) nel caso presente non consiste tanto nell'affrontare con fermo proposito i mali e i sacrifici che devono essere sostenuti, ma nell'affrontare in noi stessi il principio del male e vincerne la perfidia, essendo tale principio assai più pericoloso, menzognero, traditore e nel tempo stesso cavilloso, come quello che sfrutta la debolezza della natura umana a giustificazione di qualsiasi trasgressione.

In realtà il moralista politico può dire: sovrano e popolo, oppure popolo e popolo, non agiscono nei loro reciproci rapporti ingiustamente per il fatto che ricorrono per combattersi alla violenza o all'inganno, ma essi in generale operano ingiustamente perché rifiutano ogni rispetto all'idea del diritto, che solo potrebbe fondare in perpetuo la pace. Infatti, poiché l'uno viola il suo dovere verso l'altro e questo ha intenzione di fare altrettanto verso quello, ognuno dei due ha ciò che si merita se si distruggono reciprocamente; sempre che di simile razza ne rimanga sempre abbastanza per prolungare questo gioco fino al più remoto futuro, affinché la tarda posterità ne tragga un giorno un esempio ammonitore. La Provvidenza nel corso del mondo è così giustificata, poiché il principio morale nell'uomo non si estingue mai; la ragione prammatica, che mira all'attuazione delle idee giuridiche secondo quel principio, cresce continuamente col progredire della civiltà e con essa cresce anche la colpa di coloro che commettono quelle trasgressioni. Soltanto la creazione, cioè il fatto che una simile razza di esseri perversi in generale debba esistere sulla terra, sembra che non possa essere giustificata da nessuna teodicea (se ammettiamo che

1. VIRGILIO, *Aeneis*, VI, 95: « ...tu non cedere ai mali, anzi affrontali con maggior coraggio... »

il genere umano né divenga, né possa mai diventare migliore). Ma questo punto di vista nel giudicare è per noi troppo alto, perché possiamo applicare sotto l'aspetto teoretico i nostri concetti (di sapienza) alla potenza suprema a noi impenetrabile. A queste disperanti conseguenze si arriverebbe inevitabilmente, se non ammettessimo che i princìpi puri del diritto hanno realtà oggettiva, cioè si possono attuare, e che quindi, sia da parte del popolo nello Stato, sia da parte degli Stati tra loro, si debba operare in conformità ad essi, qualunque cosa possa obbiettare la politica empirica. La vera politica non può fare alcun progresso, se prima non ha reso omaggio alla morale; e quantunque la politica per se stessa sia una difficile arte, l'unione però di essa con la morale non è affatto un'arte, poiché questa taglia i nodi che quella non può sciogliere non appena un contrasto sorge tra loro. Il diritto degli uomini dev'essere tenuto come cosa sacra, anche se ciò possa costare grossi sacrifici al potere dominante. Qui non è possibile fare due parti uguali e immaginare il mezzo termine di un diritto pragmatico-condizionato (qualcosa di mezzo tra l'utile e il diritto), ma ogni politica deve piegare le ginocchia davanti alla morale e solo così sperare che essa pervenga, sia pure lentamente, a un grado in cui potrà brillare di durevole splendore.

II.

Dell'accordo della politica con la morale secondo il concetto trascendentale del diritto pubblico.

Se io astraggo da ogni materia del diritto pubblico (concepito cioè secondo i diversi rapporti, empiricamente dati, degli uomini nello Stato o anche degli Stati tra loro), così come i giuristi solitamente lo intendono, mi rimane ancora la *forma della pubblicità*, la cui possibilità è contenuta in ogni pretesa giuridica in se stessa; poiché senza di quella non si darebbe giustizia di sorta (la quale può solo pensarsi in quanto venga pubblicamente amministrata) e quindi nessun diritto, che solo dalla giustizia è conferito.

Ogni pretesa giuridica deve avere questo carattere della pubblicità, e poiché si può molto facilmente giudicare se essa ha luogo in un dato caso, cioè se essa si concilia o no coi princìpi dell'agente, così essa può fornire, in questo secondo caso, un criterio di facile applicazione da ritrovarsi *a priori* nella ragione per riconoscere immediatamente la falsità (l'ingiustizia) della pretesa giuridica (*praetensio iuris*) di cui si tratta, quasi come una specie di esperimento della ragion pura. In base a una siffatta astrazione da tutto ciò che di empirico contiene il concetto del diritto pubblico interno e del diritto internazionale (ad esempio, astraendo da ciò che vi è di malvagio nella natura dell'uomo, che rende necessaria la coazione), si può chiamare *formula trascendentale* del diritto pubblico il seguente principio: « Tutte le azioni relative al diritto di altri uomini, la cui massima non è conciliabile con la pubblicità, sono ingiuste ».

Questo principio non deve considerarsi solo *etico* (pertinente alla dottrina della virtù), ma anche giuridico (concernente il diritto degli uomini). Infatti, una massima che io non posso far pubblica senza con ciò render vano lo scopo propostomi, che dev'essere tenuta assolutamente segreta per riuscire, che io non posso *confessare pubblicamente* senza provocare la resistenza immediata di tutti contro il mio proposito, una tale massima non può spiegare questa reazione necessaria e universale di tutti contro di me (come tale conoscibile *a priori*), altrimenti che per l'ingiustizia di cui essa minaccia ognuno. Questo principio è d'altronde semplicemente *negativo*, cioè serve solo a far conoscere ciò che *non è giusto* verso altri. Ed è, al pari di un assioma, certo e indimostrabile, e oltre a ciò di facile applicazione, come può vedersi dai seguenti esempi tratti dal diritto pubblico.

1. – *Quanto al diritto pubblico interno* (*ius civitatis*) si presenta la questione, che molti credono difficile da risolvere e che il principio trascendentale della pubblicità risolve molto facilmente: « L'insurrezione è un mezzo legittimo a cui può ricorrere un popolo per abbattere il potere oppressivo del così detto *tiranno* (*non titulo, sed exercitio talis*)? »

I diritti del popolo sono violati e non si commette ingiustizia verso il tiranno nel detronizzarlo: su ciò nessun dubbio. Non è però meno vero che è estremamente ingiusto da parte dei sudditi far valere in questo modo il loro diritto, e non potrebbero affatto gridare all'ingiustizia, se in questa lotta soccombessero e dovessero in seguito subire per ciò le pene più dure.

Su questo punto, se si vuol decidere in base a una deduzione dogmatica dei princìpi del diritto, si può sofisteggiare molto pro e contro: solo il principio trascendentale della pubblicità del diritto pubblico può far risparmiare simili lungaggini. Secondo tale principio il popolo stesso si domanda, prima della costituzione del patto civile, se oserebbe rendere pubblica la massima secondo cui esso si propone eventualmente di insorgere. È chiaro che, se si volesse porre per condizione allo stabilimento di una costituzione politica il ricorso alla violenza contro il sovrano in determinati casi, il popolo verrebbe ad attribuirsi un potere legale sopra il sovrano. Ma allora questi non sarebbe il sovrano: ché, se si volesse fare di queste due cose la condizione della costituzione dello Stato, non sarebbe affatto possibile addivenire a una costituzione qualsiasi, mentre tale era appunto l'intenzione del popolo. L'ingiustizia della ribellione si rende chiara da questo: che la massima di essa, qualora fosse *pubblicamente conosciuta*, renderebbe impossibile il suo proprio scopo. Perciò dovrebbe necessariamente esser tenuta segreta. Ma quest'ultima condizione non sarebbe ugualmente necessaria da parte del sovrano, il quale può dichiarare liberamente che punirà con la morte i capi della rivolta, anche se essi fossero convinti ch'egli ha per primo violato la legge fondamentale; infatti, se egli ha conoscenza di possedere un potere *irresistibile* (il che dev'essere ammesso in ogni costituzione civile, poiché chi non ha sufficiente forza per proteggere l'uno contro l'altro non ha neppure il diritto di comandare loro), non ha da temere di mandare a vuoto il suo proposito rendendo pubblica la sua massima. Con ciò si accorda bene anche il fatto che, se al popolo riuscisse la rivolta, il sovrano, rientrando nella classe dei sudditi,

non potrebbe è vero iniziare una controrivoluzione, ma non dovrebbe neppure temere di essere chiamato a rendere conto del suo passato governo.

2. – *Quanto al diritto internazionale,* solo sul presupposto di un qualche stato giuridico (cioè di quella condizione esterna per la quale all'uomo può essere veramente attribuito un diritto) si può parlare di un diritto internazionale, poiché esso come diritto pubblico ha già implicito nel suo concetto la proclamazione di una volontà generale, che attribuisce a ognuno il suo; e questo *status iuridicus* deve scaturire da un qualche contratto, il quale (come quello da cui si origina uno Stato) può non essere fondato su una legge coattiva, ma deve in ogni caso essere il patto di un'associazione *permanente e libera,* come quello sopraddetto della federazione di diversi Stati. E, invero, fuori di un qualche *stato giuridico,* che unisce efficacemente diverse persone (fisiche o morali), cioè nello stato di natura, non può darsi altro diritto che quello semplicemente privato. Qui ci si presenta ancora un conflitto della politica con la morale (considerata quest'ultima dottrina del diritto), in cui il criterio della pubblicità delle massime trova parimente la sua facile applicazione, a condizione però che il patto unisca gli Stati solo allo scopo di mantenersi in pace tra loro e insieme verso altri Stati, e non mai a scopo di conquista. Ora si presentano i seguenti casi di antinomia tra politica e morale e se ne allega al tempo stesso la soluzione:

a) « Se uno di questi Stati ha promesso qualcosa all'altro, si tratti di aiuto, di cessione di qualche provincia, di sussidi ecc., si domanda se, nel caso che lo richieda la salvezza dello Stato, il sovrano possa sciogliersi dalla parola data, pretendendo di esser considerato nella duplice qualità: prima, di *sovrano,* che nel proprio Stato non risponde di ciò che fa a nessuno, poi di *supremo funzionario,* che deve render conto della sua condotta allo Stato. Donde la conseguenza che dall'obbligo contratto nella prima qualità egli può sciogliersi nella seconda ». Ma se uno Stato (o il suo sovrano) rendesse pubblica

questa sua massima, accadrebbe naturalmente o che ognuno lo fuggirebbe o farebbe lega con altri Stati per resistere alle sue pretese: il che prova che su questo piede della pubblicità la politica con tutte le sue astuzie verrebbe meno al suo scopo, ragion per cui quella massima deve considerarsi ingiusta.

b) « Se una potenza vicina, cresciuta fino a diventare formidabile (*potentia tremenda*), desta preoccupazione, si può assumere che essa vorrà anche soverchiare gli altri Stati, visto che lo *può*. Ciò posto, può ammettersi un diritto delle potenze minori di unirsi tra loro per *attaccare* quella potenza ancor prima di aver sofferto offesa? » Uno Stato che facesse intravvedere una simile massima, non farebbe che attirarsi più sicuramente e più presto il male che esso cerca di allontanare da sé. Infatti le maggiori potenze preverrebbero le minori, e, per ciò che riguarda la lega tra queste ultime, essa è solo un debole aiuto contro chi sa valersi del principio *divide et impera*. Questa massima della prudenza politica, quando sia resa pubblica, distrugge necessariamente il suo proprio scopo ed è quindi ingiusta.

c) « Se un piccolo Stato, per la sua posizione, spezza la continuità di uno Stato maggiore, continuità a questo necessaria per la sua conservazione, non avrà lo Stato maggiore il diritto di assoggettare lo Stato minore e unirlo al suo territorio? » È facile rilevare che lo Stato maggiore non dovrebbe rendere pubblica in precedenza una tale massima, poiché o gli Stati minori si coalizzerebbero in tempo, o altre potenze gli contrasterebbero la preda, per cui tale massima non potrebbe attuarsi per la sua pubblicità. È questo un segno che essa è ingiusta, e può esserlo anche in sommo grado, poiché l'oggetto anche piccolo dell'ingiustizia non impedisce che sia molto grande l'ingiustizia che in esso si manifesta.

3. – *Quanto al diritto cosmopolitico*, lo passo qui sotto silenzio, poiché per la sua analogia col diritto internazionale, è facile indicarne e valutarne le massime.

Si ha qui, nel principio dell'incompatibilità delle massime del diritto internazionale con la pubblicità, un buon criterio per riconoscere i casi in cui la politica *non concorda* con la morale (considerata come dottrina del diritto). Ma occorre anche sapere a quale condizione le sue massime concordano col diritto delle genti. Infatti non vale la proposizione inversa, cioè che una massima, per il solo fatto di essere compatibile con la pubblicità, sia per ciò solo anche giusta, poiché chi ha la superiorità indiscussa non ha bisogno di tener segrete le sue massime. La condizione della possibilità di un diritto internazionale è che esista anzitutto uno *stato giuridico*. Senza questo infatti non si dà diritto pubblico, ma tutto il diritto che fuori di esso può concepirsi (nello stato di natura) è semplicemente diritto privato. Ora noi abbiamo veduto sopra che una federazione di Stati, avendo solo di mira la rimozione della guerra, è il solo stato giuridico che sia compatibile con la loro libertà. Pertanto l'accordo della politica con la morale è solo possibile in una unione federativa (che quindi è data *a priori*, secondo princìpi del diritto, ed è necessaria) e ogni prudenza politica ha per fondamento giuridico la fondazione di una tale unione federale nella misura più larga possibile. Mancando questo scopo, tutti i suoi accorgimenti sono insipienza e mascherata ingiustizia. Questa bassa politica ha la sua *casistica*, che non ha nulla da invidiare alla più raffinata casistica gesuitica e precisamente: la *reservatio mentalis*, che ha luogo quando nella stipulazione di pubblici trattati si usano espressioni tali, che si possono all'occorrenza interpretare a proprio vantaggio come meglio aggrada (ad esempio la distinzione tra *status quo de fait* e *de droit*); il *probabilismo*, che consiste nell'attribuire ad altri cattive intenzioni o anche nel far credere a una loro possibile preponderanza a giustificazione giuridica di atti diretti a porre in pericolo l'esistenza di altri pacifici Stati; infine il *peccatum philosophicum* (*peccatillum*, *bagatella*), per cui si considera peccato facilmente perdonabile l'assorbimento di un *piccolo* Stato, se da ciò uno Stato

molto *più grande* trae vantaggio per un preteso maggior bene del mondo *.

Il duplice, ambiguo atteggiamento della politica in rapporto alla morale dà modo a quella di utilizzare ai proprii fini l'una o l'altra delle due specie di massime. Sono entrambi doveri sia l'amore degli uomini, sia il rispetto per il *diritto* degli uomini: ma quello è solo *condizionato*, questo invece è dovere *incondizionato* e comanda in modo assoluto, di guisa che chi vuol cedere al dolce sentimento della beneficenza si deve prima assicurare bene di non aver violato il dovere assoluto. Con la morale nel primo significato (cioè come etica) la politica si pone facilmente d'accordo, abbandonando il diritto degli uomini ai loro capi; ma con la morale nel secondo senso (cioè in quanto dottrina del diritto), davanti alla quale la politica dovrebbe inchinarsi, la politica trova opportuno non accordarsi e preferisce negarne la realtà e ridurre tutti i doveri a puri obblighi di benevolenza. Ma questa insidia di una tenebrosa ragion di Stato verrebbe facilmente smascherata dalla filosofia mediante la pubblicità di quelle massime, se la politica avesse il coraggio di permettere al filosofo di dare pubblicità ai suoi princìpi. Con questo intendimento io propongo un altro principio trascendentale e positivo del diritto pubblico, che potrebbe essere così formulato: « Tutte le massime, che *hanno bisogno* della pubblicità (per non venir meno al loro scopo), concordano insieme con la politica e col diritto ».

* Esempi di tali massime si possono trovare nella dissertazione del professor Garve *Sul rapporto della morale con la politica* (1788). Questo degno studioso confessa fin dal principio di non poter dare una risposta esauriente a questa questione [1]. Ma dichiarare che l'unione della morale e della politica è buona, e nel tempo stesso confessare che non si possono interamente togliere di mezzo le obbiezioni in contrario, significa mostrare a coloro che sono molto inclini ad abusarne una condiscendenza maggiore di quella che la prudenza consenta.

1. Diamo integralmente in appendice la traduzione di questo saggio del Garve.

Infatti, se solo con la pubblicità possono raggiungere il loro scopo, tali massime devono essere conformi al fine generale del pubblico (la felicità), col quale pubblico è compito proprio della politica porsi d'accordo (cioè farlo contento del proprio stato). Ma se questo scopo dev'essere raggiunto *soltanto* mediante la pubblicità, cioè mediante la rimozione di ogni motivo di diffidenza verso le massime seguite, queste devono anche trovarsi d'accordo col diritto del pubblico, poiché in ciò solo è possibile l'unione dei fini di tutti. Devo rinviare ad altra occasione la più ampia trattazione e discussione di questo principio [1]: ma che questa sia una formula trascendentale risulta chiaro dalla rimozione di tutte le condizioni empiriche (la dottrina della felicità) come materia della legge, e dall'esclusivo riguardo alla forma della legalità universale.

Se è un dovere e se è anche una fondata speranza l'attuazione di uno stato di diritto pubblico, anche solo per la via di una progressiva, indefinita approssimazione, allora *la pace perpetua*, che prenderà il posto di quelli che fino ad ora sono stati falsamente denominati trattati di pace (propriamente, armistizi), non è un'idea vuota, bensì un compito che, assolto per gradi, si avvicina sempre di più al suo adempimento (poiché è da sperare che divengano sempre più brevi i periodi di tempo nei quali si conseguiranno simili progressi).

1. Fin da quest'epoca Kant aveva in animo di pubblicare la *Metafisica dei costumi*, apparsa poi nel 1797, esponendovi nella prima parte la propria dottrina del diritto. Sul problema della guerra e della pace ritornava in essa ai paragrafi 55-61.

PARTE III.

SCRITTI ETICO-POLITICI
COMPLEMENTARI

Traduzioni di Gioele Solari
(per i saggi I, III, IV e V)
e di Vittorio Mathieu
(per il saggio II).

I.

RECENSIONE DI:

J. H. Schulz, « Saggio di un'introduzione alla dottrina dei costumi valevole per tutti gli uomini, senza differenza di religione, con un'appendice sulla pena di morte » parte I, Berlino, 1783 [1].

[1783]

Questa prima parte ha soltanto lo scopo di presentare come introduzione a un nuovo sistema morale i princìpi psicologici sui quali dovrà in séguito esser costruito il sistema e tratta del posto che l'uomo occupa nella scala degli esseri, della sua natura di essere senziente, pensante e operante mediante il volere, della libertà e necessità, della vita e della morte e di una vita futura: un'opera che per la sua franchezza e ancor più per la buona intenzione dell'originale autore (la quale si rivela malgrado i molti e clamorosi paradossi), deve destare attesa in ogni lettore, ansioso di sapere come riuscirà una dottrina morale fondata su *simili* premesse. Il recensore seguirà prima in breve il corso dei pensieri dell'autore, per poi esprimere in fine il suo giudizio sull'insieme dell'opera.

Subito dal principio il concetto della forza vitale è inteso così largamente, che esso viene applicato indistintamente a tutte le creature, cioè semplicemente come *l'insieme di tutte le forze esistenti in una creatura e appartenenti alla sua natura*. Donde segue una legge della *continuità* di tutti gli esseri, per cui nella grande scala da essi formata ognuno ha sopra e sotto di sé un suo vicino, in modo però che ogni specie

1. Il titolo originale suona: *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhange von den Todesstrafen.* Erster Theil. Berlin, bei Stahlbaum, 1783.

di esseri sta tra confini che quelli, fino a che rimangono membri della stessa specie, non possono oltrepassare. Non si dà quindi propriamente nulla che sia privo di vita, ma si dà solo una vita minore, e le specie si distinguono solo per il grado della loro forza vitale. L'anima, come entità distinta dal corpo, è un semplice prodotto dell'immaginazione: il più eccelso serafino e l'albero sono entrambi dei meccanismi. Così è della natura dell'anima.

Un analogo nesso graduale si trova in tutte le conoscenze. Errore e verità non sono distinti per natura, ma stanno tra loro come ciò che è minore sta a ciò che è maggiore: non ha luogo nessun errore assoluto, ma ogni conoscenza, al tempo in cui sorge nell'uomo, è *per lui* vera. Correzione è solo un'aggiunta di rappresentazioni che prima mancavano ancora e la verità anteriore si muta in seguito in errore per il semplice processo della conoscenza. La nostra conoscenza rispetto a quella di un angelo è puro errore. La ragione non può errare: ogni forza ha il suo binario tracciato. La condanna che la ragione fa di se stessa non avviene quando si giudica, ma soltanto dopo, quando si è su un'altra posizione e si sono acquistate maggiori conoscenze. Io non devo dire che un fanciullo erra, ma che egli non comprende ancora così bene una cosa come la comprenderà in avvenire; il suo è un giudizio meno esatto. Sapienza e stoltezza, scienza e ignoranza non meritano quindi né lode, né biasimo, ma devono considerarsi semplicemente graduali progressi della natura, rispetto a cui io non sono libero. Per ciò che riguarda il volere, tutte le tendenze e gli impulsi sono contenuti in un'unica tendenza e impulso, cioè nell'*amore di sé*: ma rispetto ad esso ogni uomo ha il suo particolare atteggiamento, che però, a sua volta, non può mai deviare da un atteggiamento generale. L'amor di sé è ogni volta determinato dall'insieme di tutte le sensazioni, però in modo che o le sensazioni più oscure o quelle più chiare hanno la prevalenza. Non vi è dunque affatto una *libera volontà*, ma il volere è sottoposto alla rigida legge della necessità; però, se l'amore di sé è determinato non da rappresentazioni chiare, ma solo dalla sensazione, prende il nome di azione *non libera*. Ogni

pentimento è futile e vano, poiché il reo giudica la sua azione non dal suo atteggiamento passato, ma dall'atteggiamento attuale, che certamente, se avesse avuto luogo allora, avrebbe impedito l'azione. Ma falsamente si presuppone che un tale atteggiamento avrebbe potuto impedire l'azione, poiché questo atteggiamento in realtà allora non c'era. Il pentimento è semplicemente una rappresentazione male intesa del *come si può agire meglio in futuro*, e in realtà la natura ha in ciò nessun altro scopo che di tendere al meglio. Soluzione della difficoltà relativa a come Dio possa essere l'autore dei peccati. *Virtù e vizio non sono essenzialmente diversi.* (Qui nuovamente la differenza *specifica* è trasformata in una semplice differenza di *grado*). Virtù senza vizio non può sussistere e i vizi sono solo occasioni di divenire migliori (cioè di passare ad un grado più alto). Gli uomini non possono essere paragonati sulla base di ciò che essi chiamano virtù, ma sulla base di quella virtù senza cui non è possibile benessere umano di sorta, cioè la *virtù universale*: ma deviare da questa è per gli uomini assolutamente impossibile e chi ne devia non è vizioso, ma stolto. L'uomo che si macchiasse di un vizio universale agirebbe contro l'amore di sé, il che è impossibile. Perciò la via della virtù universale è tanto piana, tanto diritta e tanto bene recintata ai suoi lati, che tutti gli uomini devono assolutamente restare in essa. Solo il particolare atteggiamento di ogni uomo fa in ciò differenza tra gli uomini; se essi scambiassero il loro posto, uno agirebbe come l'altro. Buono o cattivo moralmente non significano altro che un grado più alto o più basso di perfezione. Gli uomini sono viziosi in confronto all'angelo e questo in confronto a Dio. Quindi, poiché non si dà libertà di sorta, tutte le pene vendicative sono ingiuste, soprattutto la pena di morte, e al loro posto null'altro che il risarcimento e il miglioramento, ma non il semplice avvertimento, deve costituire lo scopo delle leggi penali. La *lode* per un'azione vantaggiosa dimostra poca conoscenza degli uomini: l'uomo era ad essa determinato e allevato quanto l'incendiario ad appiccare l'incendio a una casa. La *lode* ha solo lo scopo di incoraggiare l'autore e gli altri a compiere simili buone azioni.

L'autore chiama santa questa dottrina della necessità e afferma che è essa in primo luogo che conferisce alla dottrina dei costumi il suo vero valore. Al riguardo egli occasionalmente osserva che, in tema di delitti, si dovrebbe pretendere che certi maestri, che li dipingono così alla leggera, si *mettessero d'accordo con Dio*. Non si può disconoscere in ciò la buona intenzione dell'autore. Egli vuol vedere eliminato il semplice pentimento inteso come sterile espiazione, che però è così spesso raccomandato come riconciliante in sé, per sostituirvi la ferma decisione di un mutamento in meglio della vita: egli cerca di difendere la sapienza e la bontà di Dio col progresso di tutte le sue creature verso la perfezione e l'eterna felicità, anche se ciò avviene per diverse vie, di ricondurre la religione dalla fede oziosa all'azione e, da ultimo, di rendere anche più umane e più utili al maggior bene particolare e generale le pene legali. D'altra parte l'audacia delle sue affermazioni speculative non riuscirà così paurosa a chi conosce ciò che Priestley [1], un teologo inglese altamente stimato così per la sua pietà come per il suo intelletto, afferma, d'accordo col nostro autore, esprimendosi con anche maggiore audacia: e a chi conosce ciò che ora già molti uomini di Chiesa in Inghilterra [2], anche se molto lontani da lui per talento, ripetono con lui senza riserve: e a chi conosce come, solo recentemente, il professor Ehlers [3] ha definito la libertà del volere, cioè come il potere di un essere pensante di agire in conformità con la situazione delle sue idee in ogni momento.

1. Joseph Priestley (1733-1804), seguace dell'associazionismo di Hartley, aveva sostenuto nel suo libro *The Doctrine of philosophical Necessity* (London, 1777) un rigoroso materialismo e il più stretto meccanicismo in psicologia. Nella *Critica della ragion pratica* Kant lo definirà un « fatalista vero e coerente » (ed. italiana cit., p. 117).

2. La lezione « in Inghilterra » è quella del Tieftrunk e sembra da preferirsi all'altra « in questo paese » (cioè, in Germania) accolta dal Vorländer.

3. Martin Ehlers, professore di filosofia a Kiel, aveva pubblicato a Dessau nel 1782 un saggio *Sulla dottrina della libertà umana e sui mezzi per conseguire un alto grado di libertà morale* (*Ueber die Lehre von der menschlichen Freiheit und über die Mittel, zu einer hohen Stufe moralischer Freiheit zu gelangen*).

Nondimeno a nessun lettore spregiudicato e sufficientemente esperto in questo genere di speculazione passerà inosservato che il fatalismo *universale*, che di quest'opera costituisce il principio dominante, prepotente, che investe tutto il dominio morale, come quello che trasforma tutto il fare e il non fare umano in un semplice gioco da marionette, toglie interamente di mezzo il concetto di *obbligazione*; che al contrario il dovere o l'imperativo, che distingue la legge pratica dalla legge naturale, pone noi, anche nell'idea, del tutto fuori della serie delle cause naturali, in quanto esso, qualora non si concepisca la nostra volontà come libera, riesce impossibile e senza senso, per cui non ci rimane altro che aspettare e osservare le decisioni che Dio determinerà in noi mediante le cause naturali, ma non ciò che noi potremo e dovremo fare *da noi stessi* come autori. Da ciò deve allora scaturire il più grossolano fanatismo, che toglie di mezzo ogni influenza della sana ragione, i cui diritti però l'autore si sforza di mantenere in vita. Il concetto pratico della libertà non ha nel fatto nulla a che fare col concetto speculativo, che rimane del tutto abbandonato ai metafisici. Poiché donde a me in origine sia venuta la condizione in cui ora devo operare può essere del tutto indifferente: io chiedo solo ciò che ho da fare ora, e pertanto la libertà è un presupposto pratico necessario e la sola idea sotto la quale io posso considerare come validi gli imperativi della ragione. Anche lo scettico più ostinato confessa che, se passa all'azione, devono cadere tutti i sofistici scrupoli derivanti da un'apparenza universalmente illusoria. Del pari il fatalista più deciso, che è tale finché si abbandona alla pura speculazione, non appena ha a che fare con la saggezza e il dovere, deve agire in ogni tempo come se fosse *libero*, e questa idea produce anche in realtà l'azione corrispondente ed è la sola che possa produrla. È difficile spogliare interamente l'uomo. L'autore, dopo aver giustificato l'azione di ogni uomo, per quanto assurda possa apparire agli altri, sul fondamento del suo particolare stato d'animo, dice a p. 137: « Io sono disposto a perdere assolutamente tutto ciò che mi può far felice nel tempo e nell'eternità (espres-

sione temeraria), se non è vero che tu, trovandoti al posto di un altro, avresti agito altrettanto assurdamente quanto lui ». Secondo però le sue stesse affermazioni il massimo convincimento in un dato momento non può garantire che in un altro momento, se la conoscenza ha progredito, l'anteriore verità diventi in seguito errore. Come si dovrebbe allora intendere quella estremamente arrischiata affermazione? Ma egli, nel fondo della sua anima, sebbene non voglia confessarlo a sé stesso, ha presupposto che l'intelletto abbia il potere di determinare il suo giudizio secondo motivi oggettivi, validi in ogni tempo, e non sia sottoposto al meccanismo delle cause determinanti in modo meramente soggettivo e che possono in seguito mutare. Con ciò egli ammette sempre la libertà di pensare, senza la quale non vi è ragione di sorta. Del pari egli deve anche presupporre la libertà del volere nell'operare, senza la quale non si dà moralità di sorta, quando egli nella sua onesta vita (del che non dubito) vuol procedere secondo le leggi eterne del dovere e non vuol essere un trastullo dei suoi istinti e delle sue tendenze, negando a sé al tempo stesso questa libertà, perché non può altrimenti porre d'accordo i suoi princìpi pratici con quelli speculativi. Il che per altro, anche se non riesce a nessuno, di fatto non è poi un gran male.

III.

RECENSIONE DI:

G. Hufeland, « Saggio sul principio fondamentale del diritto naturale », Lipsia, 1785 [1].

[1786]

Nelle scienze il cui oggetto è necessariamente concepito mediante concetti razionali puri, quali sono quelli che costituiscono la filosofia pratica, rifarsi non solo ai primi concetti e ai primi princìpi, ma (poiché ad essi potrebbe facilmente mancare l'autorità e la realtà oggettiva non ancora sufficientemente dimostrata ai fini della loro applicazione ai casi particolari che possono presentarsi) ricercarne le fonti nella facoltà razionale stessa è lodevole impresa, e a questa si è sottoposto il signor Hufeland nei riguardi del diritto naturale. Egli espone in dieci capitoli l'oggetto del diritto naturale, lo sviluppo del concetto del diritto, le proprietà necessarie del suo principio; in séguito espone i diversi sistemi del diritto e ne fa l'esame, dimostrando da un lato larga informazione storica, dall'altro rigore critico. Sono nel saggio esposti i princìpi di Grozio, Hobbes, Pufendorf, Thomasius, Enrico e Samuele Cocceius, Wolf, Gundling, Beyer, Treuer, Köhler, Claproth, Schmauss, Achenwall, Sulzer, Feder, Eberhard, Platner, Mendelssohn, Garve, Höpfner, Ulrich, Zöllner, Hamann, Selle, Flatt, Schlettwein, e non sarà facile rilevare un solo nome omesso. Ciò tornerà comodo a chi volesse abbracciare l'insieme di tutto ciò che si è fatto finora in questo campo e intraprenderne una ras-

1. Il titolo originale suona: *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, Leipzig, bei G. J. Göschen, 1785.

segna generale. L'autore ricerca le cause di *questa diversità nei princìpi*: stabilisce in séguito le condizioni formali del diritto naturale, ne deduce il principio fondamentale in una sua personale teoria, determina con precisione l'obbligatorietà del diritto naturale e completa il saggio ponendo in rilievo le conseguenze che dal principio possono dedursi. In appendice sono ancora aggiunte alcune particolari applicazioni dei concetti e dei princìpi posti.

In tanta varietà di materia fare osservazioni su singoli punti sarebbe lavoro lungo e vano. Ci limiteremo a estrarre dall'ottavo capitolo il principio che sta a fondamento del sistema dell'autore e lo contraddistingue, per mostrarne la fonte e la natura.

L'autore crede che i princìpi diretti a stabilire la semplice forma del libero volere, astrazion fatta da ogni oggetto, non siano sufficienti a fondare la legge pratica e quindi a dedurne l'obbligatorietà. Perciò egli cerca a quelle regole formali una materia, cioè un oggetto, che possa venir assunto come fine supremo di un essere razionale, fine a lui prescritto dalla natura delle cose quasi come un postulato, e fa consistere questo oggetto o fine nel perfezionamento di *tale essere*. Quindi il supremo principio pratico può così formularsi: procura il perfezionamento di ogni essere senziente, soprattutto degli esseri razionali, e quindi il tuo proprio perfezionamento. Donde si trae questo principio pratico supremo: impedisci che questo perfezionamento sia diminuito in altri e soprattutto in te stesso (in quanto altri ne potrebbero essere la causa). Quest'ultimo principio implica evidentemente in sé una resistenza e quindi una coazione.

Il carattere proprio del sistema del nostro autore consiste in questo: che egli pone il fondamento di ogni diritto naturale e di ogni potere in un'obbligazione naturale anteriore e che l'uomo è autorizzato a costringere altri per il fatto che egli è obbligato (secondo l'ultima parte del suddetto principio): altrimenti (così egli crede) non può spiegarsi il potere di costringere. Sebbene l'Hufeland fondi l'intera scienza dei diritti naturali sul concetto di obbligazione, egli però avverte che non si deve con ciò intendere che gli altri

siano obbligati a rispettare il nostro diritto (già l'Hobbes aveva osservato che, quando la coazione accompagna le nostre pretese, non può pensarsi a obbligo di sorta da parte degli altri di sottostare a questa coazione). Da ciò l'autore è tratto a concludere che la dottrina delle obbligazioni nel diritto naturale è superflua e può spesso indurre in errore. Su questo punto il recensore è pienamente d'accordo con l'autore, poiché la questione è qui solo di sapere a quali condizioni io posso esercitare la coazione senza contraddire ai princìpi generali del diritto. Se poi l'altro, secondo questi stessi princìpi, debba mantenersi passivo o reagire, è affar suo vederlo. Ciò vale per lo stato di natura, poiché nello stato civile all'obbligazione della parte avversa corrisponde la sentenza del giudice che riconosce all'altra parte il diritto. Questa osservazione ha grande importanza nel diritto naturale, per non turbare il principio del diritto propriamente detto, frammischiandovi questioni etiche. Ma che il potere di costringere debba avere per fondamento un'obbligazione che ci è imposta dalla natura stessa, al recensore non appare chiaro, e ciò perché il principio contiene più di quanto sia necessario per una simile conseguenza. Sembra in effetto risultare da ciò che non si possa in nulla rinunciare a un nostro diritto a sostegno del quale ci è concessa una coazione, perché questa concessione si fonda sopra un'obbligazione interna: quella di raggiungere con ogni mezzo, e quindi anche con la forza, la perfezione che ci è contestata. E sembra ancora che, secondo il principio del diritto qui accolto, il giudizio su ciò a cui io ho diritto, anche nei casi più comuni della vita, sia così difficile, che anche l'intelletto più sperimentato si troverebbe in continuo imbarazzo, per non dire nell'impossibilità di decidere con certezza fin dove si estende il suo diritto. Nei riguardi del diritto *al risarcimento* l'autore sostiene che nello stato puro di natura esso non esiste come diritto di coazione, pur ammettendo che egli non lo riconosce perché non può darne la prova. Nello stesso stato di natura egli non riconosce neppure alcuna *imputazione*, poiché non vi si trova alcun giudice. In appendice l'autore dà qualche indicazione per la pratica. Si tratta della forma primaria di

acquisto, dell'acquisto che ha luogo mediante contratto, del diritto pubblico e internazionale; e da ultimo sostiene la neccessità di una nuova scienza, che possa colmare le lacune tra il diritto naturale e positivo. Non si può negare che in questo saggio si trovino molte cose nuove, profonde e anche vere; in tutte le sue parti esso prepara e guida alla scoperta del criterio di verità nei princìpi del diritto naturale e alla determinazione della sfera di dominio che gli è proprio. Però il recensore si aspetta ancora molto dalle applicazioni che l'autore continuerà a fare del suo principio nelle sue lezioni. Poiché questa specie di esperimento in nessun altro ramo di conoscenze derivate da concetti puri è più necessaria e anche più opportuna che nelle questioni relative al diritto che si fonda sulla pura ragione; e nessuno può compiere un tentativo di questo genere con maggior varietà ed estensione di colui che ha occasione di mettere alla prova il principio da lui accolto nelle molte conseguenze offerte dall'intero sistema che egli deve spesso percorrere. Sarebbe fuori di luogo muovere obbiezioni fondate sul particolare sistema che il recensore si è costruito sullo stesso oggetto; il suo potere non può andare oltre l'esame dell'accordo dei princìpi esposti sia tra loro, sia con le verità che egli può credere accettate dall'autore. Perciò non possiamo aggiungere se non questo: che il presente scritto dimostra l'ingegno vivo e penetrante dell'autore, da cui molto possiamo ancora aspettarci in avvenire, e che un simile lavoro, tendente a giustificare con ogni diligenza i princìpi di questa come di ogni altra scienza, risponde al gusto e forse anche alla vocazione del nostro secolo, e come tale dev'essere universalmente apprezzato.

IV.

SOPRA UN PRETESO DIRITTO DI MENTIRE PER AMORE DELL'UMANITÀ

[1797]

Nell'articolo *Delle reazioni politiche* di Beniamino Constant pubblicato nella rivista « La Francia nell'anno 1797 » (fasc. VI, n. 1), a p. 123 si legge quanto segue: « Il principio morale che è un dovere dire la verità, se fosse inteso incondizionatamente e senza distinzione, renderebbe impossibile qualsiasi società. Di ciò abbiamo la prova nelle dirette conseguenze che un filosofo tedesco ha tratto da questo principio, arrivando ad affermare che la menzogna verso un assassino che ci chiedesse se un nostro amico da lui perseguitato è rifugiato in casa nostra, sarebbe un crimine * ».

* « J. D. Michäelis ha sostenuto questa strana opinione a Gottinga ancor prima di Kant. Che Kant sia il filosofo del quale qui si parla, me l'ha personalmente assicurato l'autore dell'articolo riferito. K. Fr. Cramer ». – Confesso veramente di aver sostenuto questa tesi in un qualche passo delle mie opere, che ora non riesco a rintracciare [1].

1. Il breve opuscolo di Benjamin Constant de Rebecque (1767-1830) intitolato *Des réactions politiques* aveva visto la luce nel 1796 ed era stato tradotto in tedesco nel periodico « Frankreich im Jahre 1797, aus den Briefen deutscher Männer in Paris » (La Francia nel 1797, da lettere di Tedeschi a Parigi) pubblicato ad Altona nel 1797, sotto la direzione nominale di Friedrich Cramer (1752-1802) di Quedlimburg, professore a Kiel dal 1775 al 1794 (anno in cui venne destituito per le sue scoperte simpatie per la Rivoluzione) e vissuto poi a Parigi esercitando il commercio librario. È appunto il Cramer che attesta il riferimento a Kant dell'allusione del Constant, ed è lo stesso Kant che conferma di aver scritto quanto in realtà, fino a quel momento, aveva solo pensato (cfr. la *Nota storica*). Johann Daniel Michäelis (1717-1791), professore di teologia a Gottinga, aveva sostenuto la tesi della veracità a qualunque costo nella sua *Morale*, pubblicata postuma dall'amico Stäudlin nel 1792.

Il filosofo francese respinge questo principio a p. 124 nei seguenti termini: « È un dovere dire la verità. Il concetto del dovere è inseparabile da quello del diritto. Un dovere è correlativo al diritto di un altro. Là dove non vi è alcun diritto, non si dà nessun dovere. Dire la verità è un dovere verso chi ha un diritto alla verità. Ma nessun uomo ha un diritto a una verità che danneggia altri ».

Il πρῶτον ψεῦδος[1] consiste qui nella proposizione: « *È un dovere dire la verità, ma solo verso colui che ha un diritto alla verità* ».

Osserviamo anzitutto che l'espressione: « aver diritto alla verità » è senza senso. Si deve piuttosto dire: l'uomo ha un diritto alla sua propria *veridicità* (*veracitas*), cioè alla verità soggettiva nella sua persona. Infatti, oggettivamente parlando, aver diritto a una verità sarebbe quanto dire che dipende dalla *volontà* dell'uomo, come nella questione generale di mio e di tuo, se un dato principio debba essere vero o falso; e questa sarebbe una strana logica.

La *prima questione* è pertanto di sapere se l'uomo, nei casi in cui non può sottrarsi a rispondere con un sì o con un no, ha il *potere* (il diritto) di non essere veritiero. La *seconda questione* è di stabilire se egli non è punto tenuto ad essere veritiero in una data dichiarazione a cui lo obbliga una ingiusta coazione, per sottrarre sé o un altro da un sopruso che lo minaccia.

La veridicità nelle asserzioni che non si possono eludere è dovere formale dell'uomo verso tutti, per grande che sia il danno che a lui o ad altri ne possa venire *. E sebbene io

* Io non posso qui spingere tanto innanzi questo principio, da affermare: « La mancanza di veridicità è una lesione del dovere che l'uomo ha verso sé stesso », poiché questo appartiene all'etica, mentre qui si discute solo di un dovere giuridico. La morale non vede in questa lesione altro che una *mancanza di dignità*, in cui incorre chi mentisce.

1. Cioè: la prima affermazione falsa.

non faccia torto a chi mi obbliga in modo ingiusto alla falsa dichiarazione, io però con una siffatta falsificazione, che può essere anche chiamata menzogna (ma non nel senso del giurista) opero *in generale* ingiustamente in una parte essenziale del dovere: cioè io faccio quanto sta in me perché le dichiarazioni in generale non trovino fede alcuna, e quindi anche tutti i diritti che si fondano su convenzioni cadono e pérdono ogni efficacia. E questa è un'ingiustizia fatta all'umanità in generale.

La menzogna pertanto, intesa semplicemente come dichiarazione deliberatamente non vera verso un altro uomo, non abbisogna della condizione che debba esser di danno a un altro; è questa un'aggiunta fatta dai giuristi alla sua definizione (*mendacium est falsiloquium in praeiudicium alterius*). Essa danneggia sempre un altro, ma non un uomo determinato, bensì l'umanità in generale, poiché avvelena la fonte stessa del diritto. Questa menzogna a fine di bene *può* anche accidentalmente (*casus*) esser punibile secondo le leggi civili; ma ciò che solo accidentalmente sfugge alla pena, può anche essere secondo leggi esterne giudicato ingiusto. In altre parole, anche se tu avessi effettivamente impedito in un dato momento con *una menzogna* a uno che meditava un assassinio di farlo, tu sei giuridicamente responsabile di tutte le conseguenze che ne potrebbero derivare. Ma se tu sei rimasto rigidamente nel vero, la giustizia pubblica non può aver nulla a che fare con te, quali che siano le conseguenze che ne potrebbero derivare. È anche possibile che, dopo di avere tu lealmente risposto con un sì all'assassino che chiedeva se la persona da lui avversata era in casa, questa persona fosse in modo inosservato uscita di casa, per cui non si sarebbe incontrata coll'assassino e il fatto non sarebbe avvenuto. Ma se tu hai mentito e hai affermato che la persona ricercata non era in casa, mentre essa, senza che tu lo sapessi, ne era in realtà uscita, se poi l'assassino imbattendosi in essa all'uscita compie su di lei il suo atto, allora tu puoi giustamente essere imputato come autore della sua morte. Se tu avessi detto la verità come la sapevi, forse l'assassino, nella ricerca del suo nemico in casa, avrebbe potuto essere

afferrato da vicini sopravvenuti e il fatto sarebbe stato impedito. Chi quindi mentisce, per generoso che sia l'animo che lo muove, deve rispondere delle conseguenze impreviste che ne derivano anche davanti ai tribunali civili e sopportarne la pena. Poiché la veracità è un dovere che dev'essere considerato come il fondamento di tutti i doveri derivanti dal contratto, la cui legge diventa incerta e vana, se le si fa patire anche solo una minima eccezione.

Pertanto è un precetto sano della ragione che comanda incondizionatamente, precetto che non può essere limitato da nessuna considerazione di convenienza, quello di essere veritiero (leale) in tutte le dichiarazioni.

Assennata e a un tempo giusta è a questo riguardo l'osservazione del signor Constant sul discredito dei princìpi rigidi che si pérdono, dicesi, in idee inattuabili e, come tali, sono da riprovarsi. « Ogni qual volta » egli scrive a p. 123, « un principio dimostrato vero sembra inapplicabile, la causa consiste in ciò: che noi non conosciamo il *principio intermedio* che contiene il mezzo d'applicazione ». Egli cita (p. 121) la dottrina dell'*uguaglianza* come il primo anello della catena sociale. « Nessun uomo », dice a p. 122, « può essere obbligato, se non da una legge alla cui formazione abbia contribuito. In una società molto ristretta questo principio può avere applicazione immediata e non ha bisogno, per entrare nell'uso, di un principio intermedio. Ma in una società molto numerosa devesi aggiungere un nuovo principio a quello che noi vogliamo introdurre. Questo principio intermedio è il seguente: che i singoli possano contribuire alla formazione delle leggi o in persona propria, o per mezzo di *rappresentanti*. Chi volesse applicare il primo principio ad una società numerosa, senza accogliere il principio intermedio, ne procurerebbe immancabilmente la rovina. Ma questo fatto, che dimostrerebbe solo l'ignoranza o l'imperizia del legislatore, nulla proverebbe contro il principio ». Egli conclude a p. 125 così: « Un principio riconosciuto come vero non deve mai essere abbandonato, anche se potesse parere pericoloso ». Malgrado ciò il degno uomo aveva abbandonato il principio incondizionato della veridicità per il pericolo che ne deriva

alla società: e ciò perché egli non riusciva a scoprire alcun principio intermedio capace di scongiurare questo pericolo; e veramente qui non era possibile introdurre principio alcuno.

Per rimanere fedele ai nomi delle persone usati dall'autore, diremo che « il filosofo francese ha scambiato l'azione di chi reca danno a un altro (*nocet*) dicendo la verità (di cui non può eludere la confessione) con l'azione con cui egli commette un'ingiustizia (*laedit*) verso questa persona. Era semplicemente *un caso* (*casus*) che la veridicità della dichiarazione danneggiasse chi si trovava in casa, non era un *atto* libero (nel senso giuridico). Sarebbe una pretesa contraria a ogni giustizia esigere come diritto che un altro mentisca a nostro vantaggio. Ognuno ha non solo il diritto, ma il più stretto dovere di dir la verità nelle dichiarazioni che egli non può eludere, sia che ciò rechi danno a lui o ad altri. A colui che ne soffre non fa con ciò propriamente danno, ma del danno è *causa* il caso. Egli non è in ciò libero di scegliere, poiché la veridicità (sempreché egli debba parlare) è un dovere incondizionato.

Il « filosofo tedesco » non eleverà quindi a principio la proposizione: « Dire la verità è un dovere, ma solo verso colui che *ha un diritto alla verità* »: e ciò in primo luogo per la formulazione poco chiara del principio, non essendo la verità un possesso per il quale si possa all'uno concedere un diritto e all'altro negarlo; in secondo luogo e soprattutto perché il dovere di dire la verità (del quale solo si parla qui) non fa differenza alcuna tra le persone verso le quali questo dovere può aversi e le persone verso le quali si può anche ad esso rinunciare, trattandosi di un *dovere incondizionato*, che vale per tutti i rapporti.

Per passare ora da una metafisica del diritto (che astrae da ogni contenuto fondato sull'esperienza) ad un principio fondamentale della *politica* (che applica il concetto del diritto ai casi pratici) e per esso alla soluzione di un problema politico, il filosofo stabilirà: 1) un *assioma*, cioè un principio apoditticamente certo, che procede direttamente dalla definizione del diritto esterno (accordo della *libertà* di cia-

scuno con la libertà di ogni altro secondo una legge universale); 2) un *postulato* della legge pubblica esterna, come volontà concorde di tutti secondo il principio dell'*uguaglianza*, senza la quale non avrebbe luogo la libertà di ciascuno; 3) un *problema* consistente nel fare in modo che in una così grande società sia tuttavia conservata la concordia secondo i princìpi della libertà e dell'uguaglianza (cioè mediante un sistema rappresentativo). Questo sarà allora il principio fondamentale della *politica*, la cui costituzione e organizzazione risulterà solo da disposizioni derivate dalla conoscenza e esperienza degli uomini aventi solo di mira il meccanismo dell'amministrazione del diritto e il modo in cui questo meccanismo debba utilmente costituirsi. Il diritto non deve mai esser regolato sulla politica, bensì sempre la politica sul diritto.

Dice l'autore: « Un principio riconosciuto vero » (io aggiungo: conosciuto *a priori*, quindi apoditticamente) « non deve mai esser abbandonato, anche se sembra dannoso ». Solo non si deve qui intendere il pericolo (fortuito) di *nuocere*, ma in genere di *operare ingiustamente*. Ciò avverrà se io subordino il dovere di dire la verità (che è assolutamente incondizionato e costituisce la suprema condizione giuridica di ogni dichiarazione) ad un dovere condizionato e relativo anche ad altre considerazioni. E anche se io con una menzogna non reco nel fatto ingiustizia ad alcuno, violo però il principio del diritto in rapporto a tutte le dichiarazioni assolutamente necessarie *in generale* (ingiustizia *formaliter*, anche se non *materialiter*). E ciò è molto peggio che commettere un'ingiustizia verso qualcuno in particolare, poiché una siffatta azione non sempre suppone nel soggetto anche un principio ingiusto.

Colui che, al quesito: se nella dichiarazione che egli deve fare intende essere veritiero o no, non si risente per il sospetto di menzogna manifestato contro di lui, ma chiede prima il tempo di pensare a un qualche espediente, è già un possibile mentitore (*in potentia*); infatti egli mostra che non riconosce la verità come dovere in sé, ma che si riserva delle eccezioni a una regola che per sua natura non ammette

eccezioni di sorta, poiché si metterebbe in contraddizione con se stessa. Tutti i princìpi giuridico-pratici devono contenere verità in senso stretto, e quelli che qui sono chiamati princìpi mediani possono solo valere per la determinazione approssimativa della loro applicazione ai casi che si presentano secondo le norme della politica, ma non possono mai contenere eccezioni a quei princìpi, poiché queste eccezioni negano l'universalità, per la quale solo essi sono chiamati princìpi.

V.

A PROPOSITO DEI FABBRICANTI DI LIBRI
(Due lettere a Federico Nicolai)

[1798]

PRIMA LETTERA

AL SIGNOR FEDERICO NICOLAI, SCRITTORE [1].

Le dotte reliquie dell'eccellente Möser [2] (che spesso scrisse nel genere comico-burlesco) sono cadute nelle mani del suo vecchio amico Federico Nicolai. Si trattava di parte d'un trattato frammentario del Möser dal titolo *Della teoria e della pratica*, comunicato in manoscritto al Nicolai, il quale ha presunto che Möser stesso glielo avrebbe affidato se lo avesse condotto a compimento, aggiungendo in nota che Möser era stato non solo un monarchico, ma, se così si può dire, un aristocratico e un difensore della nobiltà ereditaria, con meraviglia e scandalo di molti moderni uomini politici tedeschi. Tra l'altro qualcuno ha voluto affermare (cfr. KANT, *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*, prima edizione, p. 192 [3]), che mai un popolo avrebbe riconosciuto con libera

1. Christoph Friedrich Nicolai (1733-1811) di Berlino, poligrafo ed editore, che aveva grossolanamente satireggiato la filosofia critica in certi suoi romanzi umoristici (cfr. la *Nota storica*).

2. Justus Möser (1720-1794) di Osnabrück, uomo di Stato autorevole, storico della sua patria (*Osnabrückische Geschichte*, 1768), vivace pubblicista (vari suoi articoli raccolse nelle fortunate *Patriotischen Phantasien*, 1774) e umorista di fertile talento. Negli anni 1797-1798 il Nicolai aveva pubblicato a Berlino una raccolta di suoi scritti postumi con un racconto della sua vita (J. MÖSER, *Vermischte Schriften mit seiner Lebensbeschreibung*, 2 voll.), includendovi tra l'altro alcuni frammenti *Ueber Theorie und Praxis* che polemizzavano col saggio di Kant del 1793 sullo stesso argomento (*Sul detto comune* ecc., qui a pp. 237 segg.).

3. Cfr. la p. 518 del presente volume.

e matura decisione una simile nobiltà ereditaria. In senso contrario Möser, nel suo noto stile comico, immagina una storia poetica in cui compaiono personaggi rivestiti delle più alte funzioni, *quasi come viceré, ma nella qualità di veri sudditi dello Stato*, e sono immaginati dodici casi nei primi sei dei quali i figli dei funzionari morti *sono messi da parte* e ciò con danno dei sudditi; negli altri sei casi essi sono *designati a succedere al padre* e il popolo per ciò si trova meglio. Donde la chiara dimostrazione che tutto un popolo potrà benissimo consentire a una soggezione ereditaria sotto un superiore che sia suddito al pari di lui. In tal modo una evidente *pratica* dissiperà come paglia al vento questa o altra chimerica *teoria* costruita a divertimento dei lettori.

Ciò avviene sempre nelle massime *calcolate* in base al vantaggio del popolo, il quale, per quanto possa credere di essere divenuto accorto con l'esperienza, quando *volesse scegliersi* padroni subalterni, può ingannarsi e spesso si ingannerà nel modo più grossolano, poiché il metodo fondato sull'esperienza che insegna di essere accorti (il principio pragmatico) difficilmente avrà altra direzione che quella di insegnar la prudenza a nostre spese. Ma qui si tratta di una direzione più sicura, quella cioè indicata dalla ragione, la quale non si cura di sapere come il popolo *sceglierà* per soddisfare volta per volta le sue inclinazioni, ma come *deve* scegliere incondizionatamente, sia che la scelta possa a lui giovare, sia che non giovi (il principio morale). Si tratta cioè della questione: che cosa e come *deve* decidere il popolo, secondo il *principio del diritto*, quando è chiamato a fare la sua scelta. Poiché tutta questa questione, in quanto questione che rientra nella *dottrina del diritto* (cfr. i citati *Princìpi metafisici della dottrina del diritto*, p. 192), si riduce a decidere se il sovrano è *autorizzato a stabilire* un ceto medio tra lui e gli altri cittadini dello Stato. E la risposta non può essere che questa: che ragionevolmente il popolo non può consentire e non consentirà mai ad un siffatto potere subordinato, e ciò perché, decidendo altrimenti, il popolo verrebbe a sottoporsi agli umori e ai capricci di un suddito, che ha bisogno egli stesso di essere diretto: il che è contradditorio.

Qui il principio del giudizio non è empirico, ma è un principio *a priori*, e l'affermazione dei princìpi implica nel tempo stesso *necessità*: cosa che fanno solo i *giudizi della ragione* (a differenza dai giudizi dell'intelletto). Una *dottrina empirica del diritto* invece, quando sia riferita alla filosofia e non alla legislazione positiva, è in contraddizione con se stessa *.

Ciò era dunque buono, ma (come le vecchie zie sono solite dire narrando le loro favole) non era però ancora *troppo buono*. La finzione prende ora un altro corso.

Dopo cioè che negli altri sei governi il popolo aveva scelto con soddisfazione generale il figlio del precedente signore, la storia immaginaria dice più avanti che sorsero dei demagoghi, sia per un funesto illuminismo diffuso a poco a poco nel secolo, sia perché ogni governo impone al popolo gravezze, mentre il passaggio dall'antico governo al nuovo fa pel momento sperare in un alleggerimento, e allora si decretò quanto segue.

Il popolo nel *settimo* governo scelse per l'appunto il figlio del duca precedente. Ma il figlio aveva progredito col secolo, amava la cultura e il lusso e non inclinava a conservare con una buona economia il benessere del popolo, mentre aveva gran voglia di godersela. Egli quindi lasciò andare in rovina il vecchio castello per far costruire case di piacere e di caccia, destinate a fastosi divertimenti, a raccogliere animali sel-

* Secondo il principio dell'eudemonia (la dottrina della felicità), nella quale non si dà né necessità, né universalità di sorta (poiché spetta ad ogni singolo individuo determinare ciò in cui egli, secondo la sua inclinazione, vuole far consistere la felicità), il popolo potrà certamente scegliere una siffatta costituzione ereditaria di governo: ma secondo il principio dell'eleuteronomia [1] (di cui la dottrina del diritto è una parte), il popolo non stabilirà nessun legislatore esterno *subalterno*, poiché deve considerarsi come esso stesso autore delle leggi e contemporaneamente sottoposto ad esse. Nelle cose della ragion pura la pratica deve quindi regolarsi sulla teoria. Ed è *ingiusto* decidere in tal senso, quale che sia il vantaggio che in molti casi può venire allo Stato, vantaggio tuttavia che non è mai certo.

1. Cioè, della norma liberamente scelta.

vatici da aizzare in partite venatorie, e ciò a svago e a sollazzo suo e del popolo. Il magnifico teatro unitamente all'antico servizio da tavola d'argento furono convertiti l'uno in una grande sala da ballo, l'altro in un servizio di porcellana di miglior gusto, col pretesto che l'argento, essendo moneta, procura nel paese una migliore circolazione degli scambi. Nell'*ottavo governo* l'erede, una volta ben radicato e confermato dal popolo, trovò più saggio, col consenso stesso del popolo, di abolire il diritto di primogenitura fino allora in uso, e ciò perché al popolo doveva ormai essere chiaro che il primo nato non è anche al tempo stesso quello che ha più giudizio. Nel *nono* governo il popolo si sarebbe però trovato meglio e più felice con l'istituzione di circoscrizioni territoriali con funzionari rinnovabili, che non con lo stabilimento di un governo centrale con consigli permanenti, che finiscono per lo più per diventare dispotici. Non è il caso di pensare a proporre parroci ereditari, poiché con tale nomina si dovrebbe perpetuare la *corporazione oscurantista* degli ecclesiastici. Nel *decimo* come nell'*undecimo* governo il disgusto per i matrimoni di persone di condizione disuguale è, dicesi, una fisima dell'antica costituzione feudale a danno dei nobili per natura; è piuttosto prova dello sviluppo di nobili sentimenti nel popolo (come è inevitabile col progresso dei lumi) il preferire il talento e il raziocinio ai titoli e alle dignità ereditarie. Nel *dodicesimo* governo la buona vecchia zia sorriderà pensando al fanciullo minorenne presumibilmente destinato a divenire un giorno duca prima ancora di comprendere cosa ciò voglia significare; ma fare di ciò un principio politico sarebbe assurda pretesa. E così gli umori capricciosi del popolo quando deve decidere di darsi un reggitore ereditario, che però continua a mantenersi suddito, diventano deformità del tutto contrarie ai suoi fini di felicità. È il caso di dire: « *Turpiter atrum desinit in piscem mulier formosa superne* [1] ».

1. ORAZIO, *De arte poëtica*, 3-4: « ...la donna, bella di sopra, finisce turpemente in uno scuro pesce... ».

Si può così parodiare e rendere ridicola qualsiasi costituzione fondata sul principio della felicità, anche se si potesse con sicurezza concedere *a priori* che il popolo la preferirebbe ad ogni altra. Mostrando il rovescio della medaglia, del popolo che vuol darsi un padrone si può dire ciò che quel Greco diceva dei matrimoni: « Qualunque cosa tu possa fare, te ne pentirai [1] ».

Il signor Federico Nicolai pertanto non è fortunato con le spiegazioni e con la difesa ch'egli fa nel preteso interesse di un *altro* (cioè del Möser). Ma le cose andranno meglio per lui quando lo vedremo occuparsi dei fatti suoi.

SECONDA LETTERA

AL SIGNOR FEDERICO NICOLAI, EDITORE.

L'arte di *fabbricare il libro* [2] è un ramo d'industria tutt'altro che insignificante in una società già molto progredita nella cultura, in cui la *lettura* è divenuta un bisogno quasi indispensabile e generale. Ma questo ramo d'*industria* guadagna in modo non comune quanto più in un paese tale arte è esercitata in *forma industriale*. Ciò non può avvenire altrimenti che per mezzo di un editore che sia in grado di *giudicare* e di *calcolare* il gusto del pubblico e l'abilità del compilatore chiamato a tale lavoro. Senonché l'editore per far prosperare il suo commercio non ha bisogno di prendere in considerazione il contenuto e il valore intrinseco della merce da lui edita, ma deve tener conto del mercato *sul quale* i prodotti sempre effimeri della libreria sono posti in circolazione a soddisfare i gusti, altrettanto effimeri, del giorno e sul quale possono trovare se non durevole, almeno rapido smercio.

Un conoscitore esperto in fatto di fabbricazione del libro non aspetterà, come editore, che da scrittori smaniosi di

1. Il detto è di Socrate, riferito da STOBEO, *Anthologia*, II, 520.
2. Il termine *Buchmacherei* non indica qui soltanto la fabbricazione del libro come prodotto dell'industria editoriale, ma ha anche il senso spregiativo di compilazione eseguita senza metterci nulla di proprio.

scrivere e sempre pronti a farlo sia a lui offerta la loro propria merce per la vendita: come dirigente di un'industria libraria egli stesso ne ideerà sia la materia, sia la forma, così da far presumibilmente sperare (o per la loro novità, o anche per lo spirito volgare, che eccita lo stupore e il riso nel pubblico dei lettori) la massima domanda, o almeno il più rapido smercio. E in tal caso non si fa più questione di chi ha lavorato e di quanto si è lavorato intorno a uno scritto destinato a divertire il pubblico, anche se eventualmente non sia il più adatto a tale scopo. Comunque il biasimo di un simile scritto non si metterà a suo conto (cioè dell'editore), ma colpirà l'oscuro compilatore del libro.

Colui che nell'industria e nel commercio esercita pubblicamente un mestiere compatibile con la libertà del popolo è sempre un buon cittadino, anche se questo può non piacere, dato che l'interesse personale, che non contrasta con le leggi di polizia, non è un reato; e il signor Nicolai come editore guadagna in questa qualità almeno più sicuramente che non in quella di autore, poiché il disprezzo che provocano le smorfie del suo *Sempronius Gundibert*[1] e consorti, presentati come arlecchini, non colpisce colui che pianta la baracca, ma colui che vi rappresenta la parte del buffone.

Ma che è dunque ora della noiosa questione della *teoria* e della *pratica* in ordine alla *qualità di autore* del signor Federico Nicolai, questione da cui la presente censura ha tratto occasione e con la quale è strettamente legata? Il caso che si presenta ora dell'*avvedutezza* editoriale in fatto di pubblicazioni in contrapposizione al loro valore editoriale intrinseco (cioè della superiorità dell'apparenza sopra la verità) può essere giudicata con gli stessi princìpi che valgono per il caso della finzione poetica del Möser; salvo che, in luogo della parola *pratica*, che significa l'esercizio pubblico e onorevole di un'attività, si sostituisce quella di *pratiche* (intrighi, raggiri) per cui si cerca di rendere puerile e ridicola ogni

1. Sul romanzo di Nicolai *Vita e opinioni di Sempronio Gundibert*, pubblicato in quello stesso 1798, cfr. la *Nota storica*.

teoria agli occhi dell'uomo della strada; il che non mancherà di raggiungere il suo scopo secondo il principio; il mondo vuol essere ingannato e lo si inganni dunque [1]!

Ma ciò che prova chiaramente la completa ignoranza e incapacità di questi filosofi, che sentenziano con tono ironico sopra i giudizi della ragione, è che essi non sembrano comprendere ciò che vuole propriamente dire conoscenza *a priori* (da essi spiritosamente denominata conoscenza anteriore) a differenza di quella empirica. La *Critica della ragion pura* ha detto loro sovente e abbastanza chiaramente che si tratta di princìpi espressi con la coscienza della loro intrinseca necessità e della loro assoluta *universalità* (princìpi apodittici), per cui non sono da noi conosciuti come dipendenti dall'esperienza, e non possono dunque indifferentemente in un modo o anche in un altro essere *così* o anche *altrimenti*. Infatti, se così non fosse, la divisione dei giudizi si risolverebbe in quell'esempio burlesco: « Le vacche di Faraone erano brune: però anche di altro colore ». Ma nessuno è più cieco di colui che non *vuol* vedere e questo non volere ha qui un interesse per la rarità dello spettacolo, in cui le cose, rimosse dalla loro posizione naturale, sono rappresentate come se stessero in piedi sulla testa, per attrarre molti curiosi e animare il mercato con una folla di spettatori (almeno per breve tempo) e così non lasciar languire l'industria libraria. E questo d'altronde ha pure la sua utilità, anche se non è quella prevista: cioè di provocare il disgusto per simili farse e di indurre al serio e solido lavoro scientifico.

E. KANT.

1. Si tratta dell'adagio: « *Mundus vult decipi, ergo decipiatur* », che Kant dà in tedesco, forse in omaggio alla sua origine germanica (nel *Narrenschiff* di Sebastian Brant del 1494).